学术思想

从“文质”之辩看清初帝王与士林思想的趋同与合流

杨念群

[摘要] 本文是想通过展示清初士人和帝王对“文—质”关系的理解上由分歧走向趋同的过程，重新探讨知识阶层与帝王在鼎革之际如何重构他们之间的关系。“文质之辩”在中国文化史的脉络里有很长的诠释历史，在明末清初的鼎革时期又被赋予了新的含义。首先，清初满人作为异族入主中原承继大统，带来了新的生活方式，进而在思想与社会层面引起了一系列的变化，这些变化也改变了清初士人对“文—质”关系的传统理解。其次，汉人以南北区域和族群来界分文明与野蛮的传统认知受到了满人“大一统”理念的挑战和修正。第三，清初帝王和士林对奢靡还是质朴生活的选择也是在“文质”关系的理解上加以展开的，对明季生活方式持有共同的批评态度导致士人与帝王均对质朴生活加以推重，但在方向上有所区别，士人企图在基层社会恢复礼治的秩序，帝王则把抑制奢靡、崇尚质朴看作是统治权谋的一种表达。

[关键词] 文质　夷夏　南北　奢靡　礼治

[中图分类号] K249　[文献标识码] A　[文章编号] 1002-8587 (2008) -02-0001-36

The Debate on Literature and Essence: The Trend toward Confluence between the Emperor and the Intelligentsia in the Early Qing Dynasty

In many periods of Chinese cultural history, there were debates on literature (wen) and essence (zhi), but these debates took on a greater significance as they were extended and refreshed during the late Ming and the early Qing dynasties. First of all, the Manchu conquerors, who had been despised as an "inferior race," brought a new life style to the people of China proper, and they aroused a lot ideological and social changes. Intellectuals had to rethink the traditional problem of "literature and essence" to face this new era. The Han concept of civilized people and barbarians, which had been connected with the geographical distinction between South and North, was seriously challenged and revised to fit the new rulers' concept of "great unity." In terms of life style, whether to live extravagantly or unostentatiously was increasingly a metaphor for the tactics of domination, not an individual decision. This article will reveal the process of how the emperor and the intellectuals comprehended and expressed their ideas of "literature and essence" and analyze their complicated relationship in the early Qing Dynasty.

引言：雍正如何感知“江南”的文化威胁？

1729 年 7 月下旬，正是北京城里最炎热的季节，自从 4 月初被押离湖南长沙，经过漫长的审讯和疲惫不堪的旅途煎熬，曾静这位上书陕甘总督试图谋反的朝廷重犯在京师深牢大狱中恐怕早已做好了随时赴死的心理准备。可他怎么也想不到，自忖濒死之人这天会接到一

[收稿日期] 2008-2-15

[作者简介] 杨念群（1964—），男，中国人民大学清史研究所教授；北京 100872

份十分特殊的礼物，办案大臣送来了几份裹着黄缎子的奏折和谕旨，交曾静阅看，并责其写出阅读心得，还传话说雍正帝要随时查阅回应。突然莫名其妙地受此隆重礼遇，使这个没见过什么世面的穷秀才顿时变得有些不知所措起来。也就是从这天起，这位在众臣眼里死有余辜的弥天重犯和位极至尊的雍正皇帝之间开始了一场蹊跷漫长的狱中笔谈与心理交锋。

可以想象，曾静接获此特殊礼物时的心情一定十分复杂，他还记得刚人大狱时的供词中有一段对自己身份经历的描述：静生长楚边，山野穷僻，足迹未到通都大邑，生平未接见一名人达士，加以稍长失怙，即很早死了父亲，身处露孤，形单影只，胸次极狭，见闻极陋，不惟列祖相承之圣德神功有所不知，并我朝得统之大者亦所未闻。①这番自贬自羞的表白中甚至说到自己竟不知李自成夺了大明朝的天下，以至于有人怀疑他在故意装傻。②

曾静在写下阅看谕旨的心得时曾在多处提及自己的“质鲁”身份，所谓“质鲁”就是懵懂无知，质朴愚钝，还有一层在地域上远离文明中心的意思。以后曾静为皇家刑罚所宽宥，是否就是靠这幅“无知者无罪”的无辜面孔赚得免罪符，或者干脆就是雍正帝精心策划暗示以便为其脱罪制造借口，并没有文字的证明。但有一点可以肯定，雍正一定是在某一天忽然醒悟到，曾静虽是叛逆罪人，表面上和位极皇尊的自己处于不共戴天的对立位置，可实际上，却都属于江南士人眼中的“南蛮”和“北狄”，同为未开化的野人。

这种印象是在审理曾静案的过程中逐渐形成的，雍正发现曾静居住的湘西郴州永兴县境的十九都这个小村子周围确实住着不少苗人，也就是史书上所记“南蛮”分布的地区。在曾静的乡先贤王船山的著作中，“南蛮”和“北狄”同属蛮夷之列，只不过，“南蛮”早受渗透到南方的汉文化的洗礼，已经属文明浸化之区了，而身处“北狄”的满人则仍居化外之域。③那么，提前开化的“南蛮”后裔理直气壮地蔑视雍正这个“北狄”之王的野蛮似乎也就顺理成章了。可是问题并非如此简单，在仔细审读曾静谋逆的各种证据时，雍正却发现，曾静记录自己思想的逆书《知新录》和《知己录》中丝毫没有这位乡先贤的影子，心里不由地感到有些奇怪。

可是在阅读另一段供词时，雍正却感到了极度的不安。曾静说到他应试郴州城，在城里溜达时，看到书铺小摊上到处都在售卖浙人吕留良批选的程墨及大小题房书诸评，他随手拿起一卷阅看，“见其论题理根本传注文法规矩，先进大家，遂据僻性服膺，妄以为此人是本朝第一等人物，举凡一切言论，皆当以他为宗。”④这个细节触动了雍正的心弦，他感到，湘西“南蛮”之地中的“质鲁”之人指责自己的言论居然不是来自他们的本地乡先贤如王船山辈，反而却如此服膺相隔数千里的江南汉人，说明留良等浙人借时文批选的外壳传播扩散夷夏之辩的力量实在强大，僻处湘西苗蛮区域的一个酸腐秀才受到东林余孽和遗民残余如此巨大的思想遥控，真有些骇人听闻。

一念到此，雍正帝就感觉非常郁闷，于是纵笔写出以下字句：“夫吕留良生于浙省人文之乡，读书学问初非曾静山野穷僻、冥顽无知者比，况曾静谬执中国夷狄之见，胸中妄起疑团，若不读吕留良之书，不见吕留良之议论蜂起，快心满意，亦必有所顾忌而不敢见之文辞，是吕留良之罪大恶极，诚有较曾静更为倍甚者也。朕向来谓浙省风俗浇漓，人怀不逞，如汪景祺、查嗣庭之流，皆以谤讪悖逆，自伏其辜，皆吕留良之遗害也。甚至民间氓庶，亦喜造言生事。如雍正四年内，有海宁、平湖合城屠戮之谣。比时惊疑相煽，逃辟流难者有之。此皆吕留良一人为之倡导于前，是以举乡从风而靡也。”⑤

雍正帝和曾静，一个“北狄”，一个“南蛮”，两个不共戴天的仇敌却在无形中共同感受着江南文人圈的巨大压力，心理上竟然变得彼此惺惺相惜起来。况且杀戮一个如此“质鲁”谋逆之人自然容易，却无法根本消除雍正帝对自身是否真正具有文化合法性的焦虑感。这就是为什么雍正要花费大量笔墨和时间去与一个死囚进行对话，他是急于表白对江南拥有经典解释权的蔑视，尽管以皇者至尊流露出如此焦躁的心态毕竟显得有失风度。

如果按照古代划分“文明”和“野蛮”的一个惯用标准，即所谓“文质”标准而言，

吕留良显然是属“文”的一极，他不仅是江南文人拥有文明话语权的符号，也是自称“文”气要远高于周边地区的一个空间象征，而雍正和曾静则自然被归属“质”的一极了。通过对“文质”关系的观察辨析，我们多少会理解雍正处置曾静时为什么会手下留情，而对去世多年的留良却绝不放过的深层动机。

鼎革期士人的生活样态与“文质之辩”的再兴

1. 守“文”还是趋“质”？清初士论的两种选择

其实，清初的几个帝王完全有理由对残留下来的明季士人群体表达自身的厌恶，吕留良诱导出的曾静案只不过披露出冰山一角。从顺治到乾隆帝，在他们的眼中，整个晚明遗留下来的士林阶层几乎执拗地以各种不可思议的怪异行为和决绝态度维系着对旧朝的忠诚。诸如放弃儒籍、不入城市、逃禅入寺、自焚文稿、厌弃讲学、拒绝结社以及通过各种对身体的残虐发出抗议与懊悔的讯息。一些士人把山河易主变色看作是遭受野蛮部族蹂躏污染的结果，时时发出“残山剩水”之叹，一些书画家甚至在书写画风上大作文章，如故意在书法的布局上描摹出“丑拙支离”的意象，在山水绘画上则故意以出人意料的技法描绘“残破”的山水意境，“残”“拙”“丑”被提升到中国书画审美理想的高度，以暗示明遗民退隐的正当性，表达自己对满人政权的消极抵抗姿态。[6]在帝王们看来，这些怪异举动不仅昭示的是政治意义上的不服从态度，更是一种不可逆转的文明优越感的流露。著名的“画网巾先生”的故事就是个鲜明的例子。

这位画网巾先生不知姓名爵里，清军攻占福建后携两个仆人藏匿在山寺之中，仍坚持着明时衣冠。遭地方官抓捕后被强行卸除网巾，他认为网巾是明太祖遗留的旧制，不可遭此亵渎，故仍以笔墨把网巾描画在额间。就死之前，面对穷诘究问他姓名的官员，网巾先生的回答是：“吾忠未能报国，留姓名则辱国；智未能保家，留姓名则辱家；危不即致身，留姓名则辱身；军中呼我为画网巾，即以此为吾姓名可矣。”讲述这段故事的戴名世评论道：“自古守节之士不肯以姓名字落人间者，始于明永乐之世。当是时，一夫守义而祸及九族，故多匿迹而死，以全其宗党。追崇祯甲申而后，其令未有如是之酷也，而以余所闻，或死或遁，不以姓名里居示人者颇多有，使吊古之士莫能详焉。”[7]在戴名世看来这是历史记载的遗憾，而在清初帝王的眼里，大量不知姓名的士人以沉默怪异行为示威的举动仍是其最大的心理隐患。最不能容忍的是这些怪异现象的背后似乎总是示威般隐藏着难以轻易消除的巨大文化优越感。

帝王们的担心并非没有道理，“画网巾”先生拒绝薙发和照穿明朝服饰的姿态即被认为是对满族生活方式的一种蔑视。这样的蔑视举动不仅时现于明清易代之际士林的激烈反抗行动中，而且往往还体现在清初各种形式的士林议论里，以传统的“文质之别”的划分框架为参照间接讥讽满族生活方式的言论即是其表现之一。

自古以来，“文质”之辩，其语义就非常复杂，却是古代描述社会文化转型的一个重要概念。战国秦汉间，“质”与“文”被指示为原始与文明的差别，文明和进化被描述为一个由“质”而“文”的过程。[8]因此，“文”和“质”相比，有时会处于较优势的位置，“质”与朴实无华相连，“文”则与赏心悦目的外在修饰有关。孔子说“质胜文则野，文胜质则史”，表达的意思也是“质”如果胜过了“文”，人就会变得粗陋、鄙俗，反之就显得精巧和文雅。当然，“文”“质”要相须而用，都不可或缺，只有两者加以协调才能达于和谐。不过“质”并非总具负面的涵义，在道家看来，“反质”和“反朴”恰是社会趋于优化的表现，儒家倡导的“文质彬彬”的语义中，也承认不同时代“文质”关系是可以互换的，历史可能形成“一质一文”的损益局面。而在明清易代之际，一部分士人即会针对满人入侵的特殊历史状态，突出自身占有“文”之优势地位的历史境况，对汉人沾染满人生活习俗暗含讥讽即是一种优越感的表示。

如江南文人黄宗羲就说清初民众生活群趋于“质朴”的原因是举世习于懒惰，不愿意

花时间和精力使生活趋于“精致化”的缘故。他首先发现，清初人们的日常生活过得越来越粗糙无序，“凡礼之存于今者，皆苟然而已。是故百工之所造，商贾之所鬻，士女之所服者日益狭陋。”所以不得不承认“世运未有不自文而趋夫质也”。[9]他举先秦由余和秦缪公的一段对话为例：“君子皆知文章矣，而欲服者弥少。臣故曰俭其道也。”黄宗羲却斥由余的言论为“戎狄之道”，说：“天下之为文者劳，而为质者逸，人情喜逸而恶劳，故其趋质也，犹水之就下，子游曰：‘直情而径行者，戎狄之道也’。”[10]

在黄宗羲的笔下，传统的“文质说”显然被赋予了更为严重的区分夷夏界限的峻烈意味。“文”与“质”也明显暗含着对满人与汉人不同生活方式南辕北辙般的评价。[11]王船山也有一段话揭示了类似的意思，说：“日用饮食，民之质也。君子之所善成，不因焉者也。因其自然之几而无为焉，则将以运水搬柴之质，为神通妙用之几，禽其人，圣其草木，而人纪灭矣。是以君子慎言质，而重言文也。”[12]意思是君子善于把“质”的一面加以文饰而使生活有所进境，这是其区别于禽兽的地方。在船山眼里，满人恰属于和华夏“气异而习异”的禽兽之邦，不可与深染文明之气的汉人相混淆。

可问题却远非如此简单，我们发现，在清初的历史文献中，士人对“质朴”生活的肯定似乎远远多于对以往“文”的生活样态的肯定，黄宗羲、王船山这样的议论好像变成了异数。清初的“文质论”大多与对晚明迅速崩塌灭亡的惨痛感受和警觉反省连在一起，虽然在文化优越感的层次上清初士人彷佛占据着对满人的心理优势，可是在对满人的军事和政治的实际对抗中却是以全面的失败而告终，这种糟糕境遇使得士林不得不对自身在晚明的各种言行作出深刻的检讨和反思，对以往那种洒脱飘逸的生活方式的自信评价也由此发生了逆转。如此一来，对“文”的一面的一味肯定和对“质”的一面的持续否定似乎均无以清楚地解释明亡清兴的历史状况。同时，对“文质”状态的选择也往往与对南宋士林所构建的“南—北”夷夏格局叠变冲突的历史记忆有关。在明末清初的特殊语境下，“文”的涵义中虽仍保持着汉人积淀已久的对传统的自信与自尊，却因明末对满人战局的屡次失利，使得代表“质朴”一面的满人生活形态，也似乎有重新被认知甚至被肯定的可能，这又彷佛可与南宋士林的沉痛知觉相呼应。[13]

2. 经典“文质论”与清初士论的呼应关系

在稍晚一些的历史文献中，“文”的涵义不总是正面的，秦汉由“文”趋“质”的转型过程中，“文”就扮演了一个相当负面的角色。当时人认为，秦代法度礼制过于繁琐，造成了体制无法承载而崩溃的局面，最终导致时代鼎革的后果。所以才有了汉代风气由“文”趋“质”的转变。“文”有时也往往与浮华奢靡的负面现象密不可分，如西晋清谈放诞之弊就被归结为“文”气过剩，道家的“反朴论”自然也就大行其道了。“质”则与简约拙朴这些品性有更多的关联。北朝的“质”“文”之辩更与是否变异旧俗的“风俗论”连在一起，被赋予了夷夏之辩的新内涵。北魏孝文帝放弃以“质”“朴”为特色的鲜卑旧俗，寻求以“文”“华”为特色的汉化新制，就被认为是以“文”代“质”的表现。

唐宋的“文质论”则又出现由“文”趋“质”的言论倾向。白居易就看到了唐代生活中弥漫着的奢靡风气，所以才说：“是以周之文弊，今有遗风；故人鲜朴而忠，俗犹利而巧。”所以希望帝王“以继周为己任，以行夏为时宜，稍益质而损文，渐尚忠而救僿。”[14]唐人李华在《质文论》中也说“大乐必易，大礼必简。”[15]述说的仍是“复质”的话题。

南宋的“文质论”同样比较偏于“质”的一面，里面的一个背景是南宋呆的“吴”地在一般的帝国视野里属于偏安的格局，江南的秀美景色与弦管升平的生活太容易酥弱士人北伐的斗志。所以陈亮讲周代就说“文弊既极，华靡淫浮，变而为权谋谲诈，天下皆知患苦之，而莫知其所以变之之方也。”因此老子的选择似乎变得合理起来：“故欲尽去之，而与斯民共返其朴，一切安于所固有，而无事乎外慕。宫室不取乎崇深，器用不取乎简便，迫而后动，不得已而后起，此人心之真，道德之

至，而老聃氏所以为天下之道也。”[16]他认为孔子所言“礼与其奢也宁俭，丧与其易也宁戚”的看法与老子相象。于是感叹说，南宋的情形是“日趋于轻浮变诈矣”，应该想办法利用老子、孔子的学说来救世。[17]

在陈亮看来，所谓“文质”的循环在三代时尚可显现其特征，如他说：“吾考三代之治，忠而质，质而文，非乐相反也，变焉而迭相救也。”[18]但却很难在以后的历史中得到印证。因为魏晋、隋唐和宋代的历史都没有按照忠、质、文的标准路径循环下去。“天下既已趋于文矣，而欲反之以忠，是挟山超海之类也。循环之说，又不知果何所据乎！使忠、质、文果可循环而用，则童子轮指而数之足矣，百代之损益不待圣人而后知也。”他举宋代为例，如果按照文质循环观的看法类推，“宋兴，宜用文矣，而艺祖皇帝以宽仁质实临抚天下，而士大夫以端简厚重成风，天下以笃厚朴素成俗，嘉佑以后，若近于文矣，而其厚者终不变也，谓之尚文得乎？唐用文而本朝用质，则循环之说盖易置矣。”[19]

不过，与唐以前言论的最大区别是，南宋有关“文质”关系的讨论是在“夷夏之辩”和南北分立的论述格局下展开的，如南宋言论场里充满着如下的议论：“戎狄之种类不一，而杂出于中华，以致其猾夏之祸。圣人一切以周道治之，而不使参中国之事也。诸侯与之会盟则讥之，伯主穷追远讨则黜之，要使各安其疆则止矣。”[20]“是圣人于中国、夷狄混然无辨之中而致其辨，则所以立人道、扶皇极以待后世也。”[21]

所以由“文”趋“质”的讨论往往起始于士人对偏安一隅，沉迷于奢靡享受之士林风气的批评。陈亮对南宋帝王士林矜持于偏安的态度大有不满。他向孝宗进言道：“夫吴、蜀天地之偏气也；钱塘又吴之一隅也……故钱塘终始五代被兵最少，而二百年之间，人物日以繁盛，遂甲于东南。及建炎、绍兴之间，为六飞所驻之地。当时论者固已疑其不足以张形势而事恢复矣。”他进而辨析其原因说：“秦桧又从而备百司庶府以讲礼乐于其中，其风俗固已华靡，士大夫又从而治园囿台榭以乐其生于干戈之余，上下宴安，而钱塘为乐国矣。一隙之地本不足以容万乘，而镇压且五十年，山川之气盖亦发泄而无余矣。故谷粟桑麻丝枲之利岁耗于一岁，禽兽鱼鳖草木之生日微于一日，而上下不以为异也……陛下据钱塘已耗之气，用闽、浙日衰之士，而欲鼓东南习安脆弱之众北向以争中原，臣是以知其难也。”[22]

这段议论明显流露出对江南士林官场“文气”过重的不满。我们从这些经典的“文质”讨论中大致可以寻找出和清初“文质论”相呼应的若干观点。其一是，经典“文质论”特别是唐宋以后的“文质论”都比较强调“质”对“文”的制约作用，也许这些士人都身临其境地观察到了王朝趋于奢靡腐坏的一面，担心王朝的崩毁源自奢侈无度的生活样态，故均突出用质朴生活方式抑制华靡淫浮之生活形态的言论路向。其二，“文质论”的讨论自南宋以后，总是隐隐受制于夷夏之辩的舆论背景，但批评的锋芒不一定总是针对作为“质朴”生活代表的“夷”的一方，而是更多地反思一度代表“文”之优越一端的华夏生活方式的自我阙失，这样的检讨路径实际上与南宋在政治军事上偏安一隅，毫无疆域控制优势可言的历史情状有关。

3. “南宋—晚明”历史反思框架下的新“文质论”

晚明的历史遭际与南宋有颇为相近的地方，晚明君主也曾经一度梦想着划江而治，至少像南宋一样维系若干年偏安的局面，没想到在非常短暂的数年之内其统治即土崩瓦解。连乾隆帝对此都觉有些不解。[23]但清初士人的记忆却习惯把晚明与南宋的历史境况相互联系起来进行观察，以至于形成了一种历史认知的习惯框架。以下一个士人对宋代儒者价值发出疑问的例子就颇为典型，他发问道：“夫儒者之盛莫如宋，国家事势之孱馁，朝廷名义之汙辱，亦莫如宋，每疑而怪之。”后来他才醒悟到：“知宋世之不振，皆学术无用之故也。”[24]

也正是对南宋—明末相似之历史境遇有异常的敏感，清初士林中才出现了不少类似南宋“文质论”中对“文”之一面发出批评的声音。甚至出现了“儒道之亡，亡在误认‘文’字”的激愤之言。[25]“文”的弊端在于它常常表现为“无用之学”，无法及时应对日常危

机，所以应为明亡的糜烂之局负责。按李塨的说法是，以往常被士林夸耀的那些属于“文”事的“注经论道”之学，“独于孔门之礼乐兵农，执射、执御、鼓瑟、会计，忽焉不察，以为末务。又诿之于小学已失，而遂置之。以空虚之禅悦，怡然于心；以浮夸之翰墨，快然于手。”这样糟糕的学术风格当然应该为明亡的历史悲剧负责：“目明之末也，朝庙无一可倚之人，天下无复办事之官，坐大司马堂，批点《左传》，敌兵临城，赋诗进讲，以致天下鱼烂河决。”[26]

对什么是好文章的评价标准也随之发生了变化，清初士人不约而同地认为，表面上的华丽美曼并非一定就是好文章，如果不能有裨益于世道人心和治世之用，则更可能是坏文章。钱谦益在为丁菡生著作《自家话》题记时，就讲了一个宋朝的故事，讲的是陈述古好谈禅，认为东坡的文字浅陋。苏东坡在回答时举了个例子，说：“公之所谈譬之饮食，龙肉也。而仆之所学，猪肉也。公终日说龙肉，不若仆之食猪肉，食美而真饱也。”钱谦益借题发挥，攻起了禅学：“今世学禅者，镂影划空，金刚圈、栗棘蓬，葛藤满纸。菡生《自家话》，近裹着己，语皆实际，岂时人所谈，皆述古之龙肉，而菡生所学，乃东坡之猪肉耶?”他表明自己的态度是：“一以为粗鄙，一以为浅陋，下士闻道大笑，彼以为尘垢糠粃，而我则以为妙道也。”[27]

另一位遗民魏禧则更加强调，士林风气由“文”趋“质”的理由是文章取法更应贴近于治道兴衰的探寻。他的感受是：“今海内狼藉烂漫，人有文章，卑者夸博矜靡……浮燥无质不足言矣。高人志士，寄情于彭泽之篇，发愤于汨罗之赋，固可以兴顽儒垂金石。禧窃以为非其至也。”在魏禧的眼中，“文之至者，当如稻粱可以食天下之饥，布帛可以衣天下之寒。下为来学所禀承，上为兴王所取法，则一立言之间而德与功已具。”[28]这番议论与钱谦益“龙肉”“猪肉”的为文比喻相当接近。质朴的文章往往可以不朽，魏禧教训弟子说：“凡作文须从不朽处求，不可从速朽处求。如言依忠孝，语关治乱，以真心朴气为文者，此不朽之故也。浮华鲜实，妄言悖理，以致周旋世情自失廉隅者，此速朽之故也。”[29]

在这些士人看来，“文盛”之极则必衰，“文衰”的路线一般是两条：一是文衰而返于实；二是文衰而返于野。第二条路恰是凸现出了明末士林的心灵境遇，那时天下都有了“厌文之心”，于是才起了“灭文”之念。颜元举例子时仍会习惯把“南宋”与“晚明”的伤痛记忆加以并提：“如有宋程、朱党伪之禁，天启时东林之逮狱，崇祯末献忠之焚杀。”[30]要避免这种状况的再现，就须模仿孔子在周末“文衰”的状态下，想办法使“文”返于实，这第一条道路在颜元的眼里就被理解为：“夫‘文’，不独诗、书、六艺，凡威仪、辞说、兵、农、水、火、钱、谷、工、虞，可以藻彩吾身，黼黻乾坤者，皆文也。”[31]认为“认‘文’作经书文字，误自汉宋耳。”[32]

清初名士唐甄更认为，古代的言论被后来炫技般的“文”论所污染，反而失去了原有“言徵于实”的真意。他区别“言”与“文”道：“古之善言者，根于心，矢于口，征于事，博于典，书于策简，采色焜耀。以此言道，道在襟带；以此述功，功在耳目；故可尚也。汉乃谓之文，失之半焉；唐以下尽失之。迨乎近世之言文者，妄谓有体，妄谓有法，妄谓有绳墨规矩。二十三之编籍，阏塞其心；序论传志之空言，矫诬其理。”所以体悟“言论”犹如欣赏美味：“秦以上之言如脔肉”，味道鲜美；“唐以下之文如菜羹”，食之无味。又说“秦以上之言虽少也，重于钩金；唐以下之文虽多乎，轻于车羽。”道理就是“务炫于文，束于俗”的缘故。[33]这种“退化论”的调子只有放在清初鼎革的氛围中才能准确加以理解。

唐甄深感“文必有质”，而在这个世界上大家都去追求“文”的华丽外表，却失去了对“质”的体验。他讲了一个故事，说是京城有一位冰雕好手，雕刻人物常能“神色如生，形制如真。”每到天寒之时，冰雕被安放在厅堂背后，多少天都不会有变化，一有变化就修饰它，常常引得数百人围观，无人不赞叹其雕工之巧。可当这位冰雕好手说谁肯出价三斗粟，就把技艺倾囊相传时却无人问津。冰雕人不知何故？于是有人笑着说，你有如此高明

的技巧，为什么不去尝试雕琢金玉器皿，就像那些夏殷周汉的器具一样，可以宝而不坏。可你却把雕冰作为玩物，形状虽够逼真，可不久就化掉了。最后的结论是："吾甚惜子之技巧而非真，心劳而无用，可以娱目前而不可以传久远也"。

唐甄解释这个故事影射的就是晚明到清初"文而无质"的情况。因为"若无文，流为曲工，流为末技，以取悦谐俗，使人心轻气佻，窃誉失真，道丧于此。"[34]唐甄辨析"言"与"文"，仍持有的是倒装式的"末世论"，唐以后的"文"均是粉饰轻佻的表达，但还是不时透露出对晚明士林风气的沉痛观察。

"文"如果不具备"实"态，必然会影响到一个人的外在形象，因为"峨冠博带，袖手空谈"，容易"习成妇人女子态"。从肢体语言上反思"文"的得失显然是出于对晚明鼎革时的记忆和经验。故李二曲才有言："昔人谓大丈夫一号为文人，便无足观。"又概叹文人"习俗文盛质寡，沈溺于章句，葛藤于口耳，茫昧一生，而究无当乎实际，以故深以为惩，生平未尝从事语言文字，亦绝不以语言文字待人。"[35]并视之为"立品"的关键。

和颜元的思路相近，当时主张由"文"趋"质"的大多数士人确实多喜从直接的晚明经验反省中介人相关的讨论。如张履祥也说："今日文弊极矣，疑谓当捄之以质行。质行者，非欲蔑弃典文，枝鹿椎鲁之谓。"强调"质行"的缘故是："天下文弊极矣，唯敦本尚实可以救之。"[36]在这样的背景下，士人甚至在短时期内对满人军事力量的强大表示出了欣佩的态度，私下以为是健康的表徵，故才有顾炎武等人"文者必强，强者不文"的极端悲愤之言。顾氏引《邵氏闻见录》称赞回纥"风俗朴厚，君臣之等不甚异，故众志专一，劲健无敌。"后来受了汉习的污染，"妇人有粉黛文绣之饰。中国为之虚耗，而其俗亦坏。"[37]影射的还是清初的境况。

"文质"之辩在清初的特殊语境下实际上容易演变为"文""武"之别的对应辞。折射出的是孔子对"礼乐"与"射御"差别的理解。颜元反对把"礼乐"与"射御"按"精粗"进行分类。当有学生问："礼乐自宜学，射御粗下人事"时，颜元会说，这个看法未必见到宜学处，真正的"宜学处"是"自不分精细，喜精恶粗，是后世所以误苍生也。"所以他才感叹：宋、元末儒者却习成妇女态，甚可羞！李塨干脆说："后儒则指谋略为术诡，利济、英武为粗豪，致使吾性之德，流于腐小拘挛，其不足以致用也固宜。"[38]

颜元、李塨的叙说已不太顾及"文质说"里损益互补，"一质一文"的均衡状态，"质"由于被赋予事功践履的意义，比"文"具有更强烈的行动实践的内容而受到高度推崇，凸现了清初士林中"尚质贬文"的心理和言论趋向。在如此形成波澜的言论大潮中，北人颜元被视为是"经世学"的源头之一，其注重"射御"之术，蔑视袖手谈玄的态度恰和源起北方的满人军事力量强悍刚猛的形象叠合映现在了一起，此举并非巧合，而是反思回应晚明士林柔弱丧国行径的一种舆论表现。

4. "新文质论"与士人行为的自我规训

清初"文质"讨论的微妙之处在于，它不仅是一种关于文章风格和学术派别的甄别与取舍，而且涉及到对明季士林行为是否能延续儒学传承的一种反思。最重要的是，士林的言行中所反映出的无论是趋"文"还是趋"质"的意向都不会再被视为非此即彼的对立方式的单一选择，而是相互纠葛在一起，呈现出异常复杂的状态。

检视明末清初的士论，我们会发现，对明季阳明学派过度注重静坐、讲学和禅悦的潇洒生活方式，一般士人均持激烈的批评态度，甚至认为是诱发明亡的最直接原因。反思的焦点即在于明季的讲会游学制度固然养育了一帮倜傥风流的士人群体，蕴成了士林偏于"文弱"的典雅气质，却助长了袖手谈性的不实学风。比如有人就认为，阳明之学会削弱质朴之人的厚道品性，使其人格变得夸张伪饰："姚江之言，质厚者闻之，犹可以薄；薄者闻之，则不难无父无君矣。为其长敖也，饰诈也，充此无所不至。"[39]

明季士林精神生活的特点是过度追求心灵的绝对自由与浪漫，以至于发展到极端程度后就有取消行动对心灵约束意义的倾向。明清易代之际，当清初遗民总结明朝灭亡的教训时，

就多以士人行动缺乏必要的约束力，难以构成对清军的有效抵抗为由，开始了一轮轮对自身身体近乎自虐性的规训。对阳明心学与讲会方式的各种尖刻的批评几乎都从缺乏身体约束的角度切入。颜元对友人王法乾说出的一段话就把这层意思表露得很清楚："我辈多病，皆不务实学所致。古人之学，用身体气力，今日只用心与目口，耗神脆体，伤在我之元气。滋六气之浸乘，乌得不病?"⑩

追求心灵自由的禅悟生活在明季的流行主要是通过讲会游历的形式传播开来，蔚成风气。所以对明末讲学聚会的攻击也一度成为清初的一种流行时尚，戴名世就有一段代表性的议论，他举出结盟的不可靠之理由说："人惟彼此之不信也故盟，盟矣，其为不信者如故也，且或为不相信者更甚也，是故盟者君子之所不为也。"他又问道：你知道交友之道是什么吗?"今夫交友之道，慎之于始者，必无不终之患，而情之太密者，即为疏阔之盟也。今乡曲之士，但以气习风声与夫年齿门第之相若，则忽然聚，不踰时而已为途人，甚至狺然相牙噬者，亦时时有之。"㊶

可以推测的是，戴氏所指的结盟方式主要是指明季以阳明学为主旨的讲会活动。通过强调复兴六艺和践履道德的重要，特别是强调以行为规训检验"道"之实行效果的选择，会恢复士人尊顺礼教的性格，这些言论使得士林中似乎到处弥漫着由"文"趋"质"的肃杀气氛。所谓"绘事后素""朴陋无文"的生活方式一度变成了士林的一种普遍追求。㊷

可是在清初"世变论"的框架制约下，"文质论"呈现出的是一种远为复杂的状态。其表现是：为了区别于明季士林风格，清初士人会相当刻意地反其道而行之，大力强调行为的慎独、生活的质朴、言论的简约等，甚至希图以严格的近乎自虐的方式规范自己的一言一行，以此为晚明的灭亡承担悔罪的责任。其核心的方式是从崇尚简朴质陋的态度与行为中，寻究人生与学术的新意义。总的态势是从表达到行为似乎均显露出由"文"趋"质"的单向发展的迹象。比如对一些原本显得怪异而遭诟病的行事风格，在清初却突然变得时髦起来，在众人眼里被赋予相当正面的观赏价值。如时论评唐甄："先生状貌短小，须眉疎秀。朴学质行，不尚文饰，讷讷然似不能言者。然刚直亢爽，不肯婹婀随俗。意所不洽，千夫莫回也。与曹偶谈诗文，论往事，稍稍不合，辄为裂眦赪颜而争。人有过，多面折之，虽当路贵显，无所讳也。"㊸这显然与明季士人飘逸善辩的行事风格颇为不同。

不过从内容来讲，士林言行多趋质朴并非意味着其学问会堕入荒蛮疏陋之境，或者使自己的生活返回到一种荒蛮状态，而是通过一种行为自觉的修炼恢复对"礼"的真谛之理解，只不过"礼"的内涵范围被全面放大，以致"细而日用起居，大而兵农礼乐，无一非礼，瞬有考，时有课，日有行，乃谓之循。"㊹所以士林行动中趋于"质朴"的一面，其内在动机和程序却隐约反映出了"文"的面相。张履祥就提醒说，对行为的趋"质"弃"文"的走向不可取矫枉过正的态度。他表示，针对清初"其愤时嫉俗一种偏激之论，不得不距而绝之也。"他举出的理由是："若今日之祸，固由文敝，其实由于弃蔑礼教，救时之急，在于忠信礼让而已。时贤好为直情径行，荡夷简率之言，行稍及威仪、揖让，即加唾弃，以为繁文虚伪。抑何不思之甚乎？三纲五常，岂不懽然有恩以相爱？粲然有文以相接？何尝一意愤疾，一任鄙野乎?"㊺因此，对明季游历讲学方式的拒绝并非极端地摒弃"礼教"的规范力而回归一种极端原始的蛮野生活，恰恰相反的是，应该在乱世中逼出一种新的循礼敬教的途径。

关于到底在日常生活中如何把握"文"与"质"的关系，不少士人是这样理解的，"文"要是被看作一种道德实践，就会显露出其"质朴"的一面，两者不应是非此即彼的对抗关系。此道德实践的过程往往与身体仪表甚至和服饰穿戴的品味有关。不少士人即主张服饰以极度简朴为荣，其言论感受明显来自于鼎革之际颠沛流离的生活经验。张履祥有位同乡："家无侈靡之习，入其室，多闻纺织声。儿子数人，居恒衣布。"㊻张履祥自己"生平家居，虽盛暑，必衣冠危坐，未尝少有怠肆之容。若有劳役事，则去上衣，著最粗麻布衫。帽与袜，虽劳与酷暑未尝去。居常几上止置书

一册，无杂陈。看书或倦，则拱手默坐，或徐步。课农桑，凡蔬果花药之类，皆手经理之。米盐日用之事，亦躬亲料理。”[47]这段文字细腻描绘出的一个惯于耕读兼顾的士人形象，显然与明季悠闲潇洒的文人生活有着很大区别。“文”既是一种沉郁于乡间的崇尚礼教的行为实践，同时却需以朴质无华的外表加以体现。“文”和“质”即在行为自我约束规训的情况下取得了相互损益的效果。

因为在明末清初的乱世风烟中，“文”曾经被视为经过了一段“礼失求诸野”的过程。颜元友人在解读《论语》这句话时，说礼乐“还是无位的野人存著，后辈华靡光景，都是有位的君子干的。”那么，“文”也有流落荒野的时刻。颜元结合清初的境况延伸了这个看法，直接把礼乐当作是一种化民成俗的实践行为，所谓“礼乐不可斯须去身”，是流动性的存在，而不是一种僵死文饰的制度。这才是圣人“以挽文胜”的真实用意。他感叹道，到了清初“礼乐荡然，莫道先进文质得宜之风不可见，求如周末文过其实，聊存一纤之饩羊，何可得乎?”[48]士人自然就扮演了从荒野中拯救礼乐文明的角色。生活的严峻穷苦，恰恰是成就礼乐传承者的前提条件。“文”与“质”就在这微妙的状态里重新建立起相互依存的关系。

士人对于盟会讲学的态度也很微妙，他们尽管异常激烈地抨击明季讲学聚会的生活，但却并不一味绝然地排斥相互切磋的问学交往。至清初，盟会的形式其实并未完全消失，却采取了和明季集会颇为不同的新型沟通样态，即主要以一对一的规过自省的形式构建出一种联系网络。这样的活动网络不是以某位大师为核心，形成千众簇拥膜拜的局面，而是采取面对面的姿态质疑规范对方行为的对谈形式，搭建成松散的友情网络。虽有中心，但并非采取大规模集会传道的途径。如此交友的方式恰是通过对明季讲学一味强调互动规模的逆反举动达成的。面向“规过”的方式虽然仍难免有戴名世批评的“情之太密”的毛病，却比较容易从行动层面化解单纯追求禅悟生活所带来的虚眩不实的病态。

清初以“省过”为目的的盟会主要是三五人以个体纠错的形式相互规诫，手段是以日谱和记日记的形式切磋问学。[49]这样的相互监督方式一方面要求个人对自己的身体督察必须到达很严厉的层次，另一方面这种督察也需周围的亲友加以监控才能合理地予以实现。从时人的记载来看，以“省过”为目的的交往，逼使士人的行动自律达到了相当苛刻的程度。他们用繁琐的礼仪规范自己的行为，用每日详细记录过错的方式检验“循礼”的效果。按李塨的说法是：“每会劝善攻过，摘露肺腑，面赤发植不以为甚，以此雷霆斧钺受之熟矣。”旁人看到这种情况，“以为不近人情”，而李塨的感觉却是“直如头目手足相互救援，并不敢言感，何况怒也?”[50]时人记魏禧对待自己的过错，“则朋友兄弟交攻之，即厉色极言无丝毫忤。”有人评价这种风格说是“吾侪所谓上殿相争如虎，下殿不失和气者也。”[51]魏禧甚至把一封措辞严厉批评自己“拒谏饰非”的书信收入了《文集》之中，以示警省。

各种形式的盟会往往都与修身省过的程序相连接，采取的是“质朴无华”的形式，却从事着在基层恢复礼教的“文明”使命。

我们可以从所谓“士相见礼”中看出这种礼仪修炼的繁琐，会见朋友都要有“傧介”做引导，宾客来，主人迎出门去，必须立定在大门东面，宾客在主人后稍北的方向立定。进门的礼仪程序也非常复杂，必须“赞揖，傧介赞答揖，傧介赞让，再揖再让，三揖三让。宾入门先左足，主人先右足，每门让一拱。及阶，傧介赞三揖三让同前。宾先左，主人先后同前。每阶聚足，登堂，傧介赞就位。”[52]进门的礼仪就已如此繁琐，可以想象入室后的威仪更是繁复莫名了。在每天的日常生活中也要求自己必须衣冠楚楚不能有丝毫懈怠，颜元三十七岁时，有一天晚间盥洗完毕，很随意地“把巾出室门”，就受到妻子委婉的批评。《年谱》说：内子谏曰：“君昏夜从无露首出，今何有此?”颜元的反应是：即整衣冠曰：“吾昏放矣”。这是亲人监督礼仪实施效果的一个实例。几十年如此自律，难度自然是很大的。最关键的是，能在日常生活中时时自警，难度就更大。他们总是认为自己的日常行为是“千疮百孔，欲骄得乎?”没有什么骄傲的资

本。如有一次颜元饮酒过量，就在《日谱》中作为过错记录下来。“定凡饮酒不过三爵，极欢倍之，过一盏必书。”[53]李塨有一次“闻卖桃，动嗜心，既而曰：‘一桃之微，可以丧身。’止之。”[54]对吃桃的欲望可以上升到丢掉性命的高度来认识，可见其对身体规训的严苛程度。

友人之间通过书信和相互点评《日谱》进行劝戒督察变成了一种日常自省的功课。如许三礼书信中提到“圣道之要，须以宏毅任之”，李塨就按照是否符合“宏毅”的标准自责说“乃自轻自亵，悠忽不振者，天其罪之。”他的自省于是就显得更加细致彻底：“思宏之反，曰浅，曰隘，曰躁，曰矜；似是而非，曰泛，曰滥，曰无断，曰粗疎。毅之反，曰怠，曰迁，曰浮，曰散，曰多欲，曰苛细；似是而非，曰客气，曰助长，曰执拗。”[55]对这些错失的查考甚至延伸到了梦境，《日谱》中增夜梦不静止，则黑其圈。有一次李塨自勘一年学问器量俱微进，但大本未可言立也，愧之。[56]习礼贯穿到日常的细枝末节，要真正做到“呼弟子及奴仆，声音亦宜庄重，而忌激凌也。”[57]可见修习的范围已波及到了声音的层次。

如何在鼎革易代之际安置身心，一直是清初士人面临的最大挑战。特别是当明季阳明心学与禅学逐渐为明亡承担起责任的情况下，如何省思其作用就变成一个绕不过去的大问题。如果只能用解决不了实际问题的禅境静思之法去应对时事，亡国之日就会指日可待。如颜元所蔑视的，那些明末的死节之臣不过是“闺中义妇耳。”[58]当不得大用。清初士人多标举以行动的效果检验心灵修炼的境界即是一种对明季过度依赖心灵作用的纠偏。粗略地讲，清初士人以动态得“处恭”之法替代只强调心灵愉悦的坐禅之道，颜元的理解是只有按照《论语》中“居处恭”的方法修炼，才能做到“自验身心气象，与学静坐时天渊”。[59]突出的是在安置心灵的同时一定要给身体的修炼一个适当的位置，甚至强调只有身心修炼到一起“提起”时，才能达到所谓的“存养”之境。有一次李塨向颜元发问道：“近日此心提起，万虑不扰，只是一团生理，是存养否?”颜元的回答是：“观足下九容之功不肃，此禅也，数百年理学之所以自欺也。予素用力，静则提醒，动则刚辨，而忠以不自恕。盖必身心一齐竦起，乃为存养。不然，则以释氏之照彻万象，混吾儒之万物一体矣。”[60]

颜元所说的“九容”内容相当繁复，包括了由内到外，从身体到心灵的所有训练科目：即“足容重，手容恭，目容端，口容止，声容静，头容直，气容肃，立容德，色容庄。”[61]在颜元看来，“圣学”与“俗学”之分就在于是否有能力“践形”。所谓“形践而仁义礼智之性尽矣。”可当时的儒者“堕形以明性，耳目但用于诵读，耳目之用去其六七；手但用于写字，手之用去其七八；足恶动作，足之用去其九；静坐玩弄，而身不喜事，心遇事迂板，身心之用亦去九。形既不践，性何由全？此一实一虚，一有用一无用，一为正学一染异端，不可不辨也。”[62]对身体的控制常常比对心灵的约束更加显得重要，李塨就常常“思矜细行，因自省心过多于口过，口过多于身过，身过多于行过，深自愧勉。”[63]修身的形式也往往比明季单纯强调“静坐”的心灵修炼显得更加多样化了，比如包括：质《日谱》、演冠礼、鼓琴、习射、习数、议经济等内容。这些内容改变了宋代以来的“文质论”中对“文”之内涵的传统理解，具有了清初易代之际的特殊意义。

“文质论”的重构与“夷夏之辨”历史记忆的纠葛

“文质论”与世道兴衰及时代鼎革的变化轨迹多有关联，在古代的认知框架内，讲究的是随着历史变化而“一质一文”，文质互用，相互损益，交相叠变的过程。在清初鼎革的特殊背景下，“文质论”又承担着在崇尚质朴生活方式的外貌下，恢复乡间礼教以传承儒学文脉的艰巨使命。从以上的描述中即可看出，对“文质”的不同认知已经开始改变清初士林阶层的生活态度和交往习惯。尽管如此，南宋以后士林中出现的另外一条思路亦不可忽视，那就是把“南—北”区域和族群的差异作为判断“文”“质”区别的重要标准。

晚明清初的“文质论”也受到南宋言论路径的强烈支配。这条思路甚至一直影响到近人对文化演变的评价。

1. “文—质”，“南—北”

近人刘师培在他那篇有名的《南北学派不同论》中就曾为“南—北”学风勾画出了一幅地形图。他首先问了一个问题：“故三代之时，学术兴于北方，而大江以南无学。魏晋以后，南方之地学术日昌，致北方学者反瞠乎其后。其故何哉?”他用南北地形的变异和文化传播的格局来解释学术变动的实情：“盖并青雍豫古称中原，文物声名洋溢蛮貊，而江淮以南则为苗蛮之窟宅。及五胡构乱，元魏凭陵，虏马南来，胡氛暗天，河北关中沦为左衽，积时既久，民习于夷，而中原甲姓避乱南迁，冠带之民萃居江表，流风所被，文化日滋，其故一也。”[64]师培“南北论”的核心观点讲的就是融“起源论”和“教化论”为一体的文明移动史观。所谓“起源论”是说汉人文化在西北崛起的合法性，“教化论”则是解释汉人丢掉祖宗发源地后又如何通过重修礼仪，教化蛮夷而复生的，主要的意思是：文化就像头不死鸟，终于通过礼教熏染的路径涵化改造了南方的野蛮之气，使汉人文明最终得到涅槃重生的机会。

这样的表述几乎看不出与“南宋—晚明”的士林言论格局有什么区别。他谈到第二个缘由是古代北方水利普兴，后来水道淤于民田，“而荆吴楚蜀之间，得长江之灌输，人文蔚起，迄于南海不衰。”[65]这条理由显然受到近代海路交通发达程度决定文明程度的现代观念影响。不过第一条理由的解说倒是把南北文化变异与“胡氛南侵”这个因素直接联系起来，将其断定为北学衰落、南学兴盛的最主要动因，这样的思维倒是颇合于宋代至晚明士人持有的“夷夏观”。

我们可以举一段王船山对南北文化迁徙变异的评论以为对比，他说：“天地之气衰旺，彼此迭相易也……以其近且小者推之，吴、楚、闽、越，汉以前夷也，而今为文教之薮。齐、晋、燕、赵，唐、隋以前之中夏也，而今之椎钝駤戾者，十九而抱禽心矣。宋之去今，五百年耳，邵子谓南人作相，乱自此始，则南人犹劣于北也。洪、永以来，学术、节义、事功、文章皆出荆、扬之产，而贪忍无良、弑君卖国、结宫禁、附宦寺、事仇雠者，北人为尤酷焉。则邵子之言验于宋而移于今矣。今且两粤、滇、黔渐向文明，而徐、豫以北风俗人心益不忍问。地气南徙，在近小间有如此者，推之荒远，此混沌而彼文明，有何怪乎?”王船山给出的答案是从《易经》得出的，说“乾坤之大文不行于此土，则其德毁矣。”[66]这个“南北论”和刘师培几乎没有什么两样，也可看出两者暗含的传承关系。船山与师培的“南北论”基本上是按北人“质朴”，南人“文雅”，“文雅”的教化之流终将涵盖“质朴”的粗陋之病这样一种二元对立观念来设计文化传播的历史流程。

陈子龙有一段议论，则是借北人的嘴来夸耀南方文明的优胜，一位北人这样说：“我今厝名中国之墟，无每每之可欲，燥无留膏，湿无流恶，一岁再饥，守良民之陋名而胥何居。我闻南方有乐土焉，殷繁华懋，高訾濂区，其俗轻乐，岁稔纪饱。古有迁民曷若舍其旧而新是图。”[67]说的还是北人对南方的仰慕心绪。

尤可注意者，南宋之偏安，在一些士人看来不过是一种暂时现象，汉人偏居一隅，并不能证明蛮夷据有北方文明起源之地就自然拥有合法性。如陈亮就说：“中国，天地之正气也，天命之所钟也，人心之所会也，衣冠礼乐之所萃也，百代帝王之所以相承也，岂天地之外夷狄邪气之所可奸哉！不幸而能奸之，至于挈中国衣冠礼乐而寓之偏方，虽天命人心犹有所系，然岂以是为可久安而无事也。使其君臣上下苟一朝之安而息心于一隅，凡其志虑之所经营，一切置中国于度外，如元气偏注一肢，其他肢体往往萎枯而不自觉矣，则其所谓一肢者，又何恃而能久存哉？天地之正气，郁遏于腥膻而久不得骋，必将有所发泄，而天命人心固非偏方之所可久系也。”[68]说的是南宋在文化上拥有整体优越性，尽管暂时在空间上居于偏安位置，却仍具备北方文明起源地的拥有权。

陈亮的这套观念尤其对明代遗民的历史观有着深刻的影响，以至于对一些与南宋以来形成的南北观相悖逆的看法，明遗民往往驳击不遗余力。如黄宗羲之弟黄宗会就讥讽“小儒

犹以南北之殊，一古今之限。”有意思的是，黄宗会厌恶的三种“南北论”都是为北方人的统治说话，这三种论调是：形势论者说“帝南者，不能北。有尺地以一天下，能一之者，皆自北而南也”；习俗论者说“南方地气柔弱，北方风气剽劲”；运数学者说“天下将治，地气自北而南，将乱自南而北。”[69]黄宗会最讨厌的是“运数论”，认为是“害道最甚”，这倒是和陈亮的判断十分接近。我们只要了解到黄宗会的遗民身份，就可理解他激愤之词背后的用意。且看下面这段话：“膻裘骑射之气盛则北劲，北劲则兼南，于是楚亡于秦，汉并于魏，犹可言也。因而膻夷分晋，安史弱唐，女真蒙古迭起而灭宋，悲夫尚忍言乎，而曰将治自北而南，不几于傎乎?”[70]黄宗会写下此句的时候，正是清人大举南下，兵锋横扫江南之时，只要能略知黄宗会等人在清初的悲剧处境，就自然会知晓他对推崇北人能够治理天下论断的鄙视。

至于“风俗”呈现出的南北之别，在清人不断侵伐的风烟中，南人的表现并非柔弱无骨，而是“当中原衣冠胥靡，礼崩乐弛之时，江左以沮洳一苇可杭之地，留既毁之彝伦，”大有“其忠愤挟风涛以壮于千古”的气象。与虽有圣贤遗教，却在唐以后“离中国而入夷狄者日多”，与难寻奇节慷慨之士的北方地区相比，南人却“收溃涣奔骇之人心，不量力以当披猖百战之众，虽或乾坤聿毁，而感慨慕义者，往往抱祭器，悲故腊，相与恸哭于穷壤绝徼之区，濒顿九死而不悔。”这简直就是清人南袭期间的一番夫子自道。当然走的还是宋以后以“文质”之别划分南北优劣的思路。黄宗羲倒是颇能懂得这位胞弟的性格和文品，说：“盖其为人，劲直而不能屈己，清刚而不能善世，介特寡徒，古之所谓隘人也。隘则胸不容物，并不能自容，其与孤愤绝人，彷徨痛哭于山巅水澨之际，此耿耿者终不能下。”[71]言语中显然在暗示其弟书写这些文字的特殊背景，故称其文字为“盖惊世骇俗之言，非今之地上所宜有也。苏子瞻所谓能折困其身，而不能屈其言者。”[72]

关于王朝定都选择优劣的议论也渗透着宋代以来形成的历史观的影响，黄宗羲就坚持南明王朝应“都金陵”的思路，说的还是“西北衰落”和“东南兴盛”的老话，却是主要从“文化”上着眼：“秦、汉之时，关中风气会聚，田野开辟，人物殷盛；吴、楚方脱蛮夷之号，风气朴略，故金陵不能与之争胜。今关中人物不及吴会久矣，又经流寇之乱，烟火聚落，十无二三，生聚教训，故非一日之所能移也。”[73]这个判断和黄宗会可谓不谋而合。

与江南士人的悲愤激词相比，清代帝王康熙对南北地势的分析则与黄宗羲兄弟恰恰相反，他在《过金陵论》中说：“昔人论形势之地，首推燕赵，金陵次之。然金陵虽有长江之险为天堑而地脉单弱，无所凭倚，六朝偏安弗克自振，因历数之不齐，或亦地势使然也。”[74]这是帝王眼中的“南北观”，你可以说是一种军事眼光，也可以看成是对自宋代以来形成的“南方文化优势论”的一种逆反批评。对江南士人中流行的“南北论”，清初帝王颇感厌恶，如雍正就对南北士人相轻发表过一段看法说：“即如江浙之人诋山陕人为愚蠢，岂知山陕之人更诋江浙为柔靡如妇人女子也。可见人必自侮而后人侮之，转相讥诮报复之理固如是也。山陕之人当佩服江浙之文，江浙之人当推重山陕之武，如此则文武并济，各效所长，智者尽其谋，勇者竭其力，普天率土，一团和气，岂不美哉！”[75]乾隆对胡中藻诗词中所涉南北的词句就显示出特别的敏感，他摘出其中数句做延伸解读说：“又曰：南斗送我南，北斗送我北，南北斗中间，不能一黍阔。又曰：再汎潇湘朝北海，细看来历是如何？又曰：虽然北风好，难用可如何？又曰：撴云揭北斗，怒窍生南风。又曰：暂歇南风竞，两两以南北分提。重言反复，意何所指。”[76]

宋以后“夷夏观”的核心表述可以概括为：种族之异决定“文质”之别。刘师培在以后的论述中又多次述及这个观点，如“及女真构祸，北学式微，而程门弟子传道南归。”又说“金元宅夏，文藻黯然。”都把南方文化之盛看作是“北狄”占据中原的后果。“文质”的差别亦似乎由此萌生出来，故有此议论云：“大抵北人之文，猥琐铺叙以为平通，故朴而不文；南人之文，诘屈雕琢以为奇丽，故华而不实。”对北人的评价也是：“清

代中叶，北方之士咸朴僿蹇冗，质略无文。”[77]走的还是与顾炎武相似的南北文论路线。

把“文质”之别和“夷夏观”合而观之的做法大致起源于宋代，至晚明则有所强化，并波及到近代的文人文论。所以说，清初的“文质论”基本上逃不脱这种“南宋—晚明”叙说框架的制约。其实即使晚至唐代，由于唐王室与北方民族在血缘关系上甚为密切，所以仍无法构建起如此南北截然分立的文明解说框架，寅恪先生曾引《朱子语类》云：“唐源流出于夷狄，故闺门失礼之事不以为异。”认为这句话包含李唐一代历史的关键问题所在，即“种族”与“文化”之关系的问题。在寅恪先生眼里，汉人与胡人之分别，在北朝时代文化较血统尤为重要。凡汉化之人即目为汉人，胡化之人即目为胡人，其血统如何，在所不论。[78]唐代皇室受宇文泰“关中本位文化”的影响，虽以长安洛阳为中心构成士人文化圈，但周边的藩镇集团的胡化程度之深仍足以和关陇集团的汉化程度相抗衡，至少“汉化”与“胡化”界分人群并非是以种族出身为依据，这与宋代以后颇为不同。北宋程颐就对太宗染夷狄之风颇有微词，说：“唐有天下，如贞观、开元间，虽号治平，然亦有夷狄之风。三纲不正，无父子、君臣、夫妇，其原始于太宗也。”[79]寅恪的论断也受到清代言论的支持，清初即有如下议论说：“由唐而后，则离中国而人夷戎者日多，故其言语贽币服用，习之恬不为怪，视畔君父如置奕然。”[80]

南宋—晚明的言论框架基本上是以“种族”界分人群，且以唯一的汉化标准确认种族在文化层序上的优劣高低，如此的心态首先会弥漫于士人对南北地理空间的想象之中，下面举一条宋人的旅行笔记以见当时的情形。

宋代文献中曾保存数种宋使北行金国的笔记。其中宋徽宗宣和七年，金国皇帝阿骨打忽身死，其弟吴乞买嗣位。宋国诏尚书司封员外郎许亢宗充贺大金皇帝登宝位国信使，率八十多人的队伍出使金国。许亢宗的笔记《金虏纪行》详细记述了宋金两国边界的风土人情，在他的眼中，以南—北界分种族文化的意念已相当明确。当许亢宗行至幽州五关（即居庸关、紫金关、古北口、松亭关、榆关）时，面对关外风景，不由得发出一声感慨：“山之南地，则五谷、百果、良材、美木，无所不有，出关来才数十里，则山童水浊，皆瘠卤。”[81]他站在关口极目四望，觉得“弥望黄云白草，莫知亘极。”后面紧接着的一句话最为关键：“盖天设此，限华夷也。”[82]许亢宗的看法恐怕在宋代相当普遍，如《三朝北盟会编》中也曾说：“凡此数关，乃天造地设，以分番汉之限，诚一夫御之，可以当百。”[83]

对南北界分番汉种族的地理想象，也反映在宋人对华夷风俗饮食习惯的评判中，其中也多少蕴涵着“文质”之别的意味在里面。许亢宗在描绘金人食物食相时，就毫不掩饰自己的厌恶态度。他描述金人享用主食的情形时说：“进饭用粟，钞以匕，别置粥一盂，钞以小杓，与饭同，不好。”至于配菜则更不符汉人的“文明”习俗，顿现“野蛮”丑陋之态：“研芥子，和醋伴肉，食心血脏沦羹，芼以韭菜，秽污不可向口，虏人嗜之。”[84]《三朝北盟会编》卷三中也说：“女真饭食，则以糜酿酒，以豆为酱，以半生米为饭，渍以生狗血及葱韭之属，和而食之，芼以芜荑。”[85]从地理区隔的想象，到饮食习惯的甄别，甚至在身体气味的感应上对“北虏”都有所排斥，由此可能还会殃及对普通北方人的评价。如郑思肖即有不欲和北人同座的轶事，在在都显示出“文质”之别与华夷之辩在士林的语境中已经被如此广泛地关联起来。

到了晚明，士林对“南—北”风气所做的基本判断仍大致不出南宋的范围，特别是宋代传承下来的对南北文风体态的区分。南人柔弱文秀，北人强悍刚毅的二分法，往往会从基本语义上折射出所谓“文质”的诸多内涵。同时也与更加强烈的“种族”意识纠葛在了一起，使“种族”的差异性借助南北地域的划分被夸大成远大于“文化”异同的最重要因素。

在明末清初士人的思维视界里，异族长期的心理迫压感一直是思考“文质”关系的一个最无法回避的背景。把地势地形的分布赋予“阴”“阳”对立的涵义，以此来折射“南北”“文质”“夷夏”等等要素如何在同一个空间里发生相互作用，即是清初文人的一个习

惯性想象方式。如在王船山的眼里，“西南”“东北”都变成了“阴气”所聚的地方，西南“崇山复岭，冰雪夏积，阴所聚也。东北、冀、营、兖、青之域，平衍而迤于海，地气之不足也。”[86]

北方虽有一些地区是文明礼乐的发祥之地，却因夷狄所据，那残留的“文气”就会化成“孤气”。船山看到的是：河北之割据也，百年之衣冠礼乐沦丧无余，而后燕云十六州戴契丹而不耻。他最为担心的是：契丹族的“拂情蔑礼”行为，曾浸染于中原礼乐的人“始见而惊之矣，继而不得已而因之，因之既久而顺以忘也。悲夫!”[87]随着时间的流逝，“而天下顺之，渐渍之久，求中心之‘蕴结’者，殆无其人欤!”困守文脉残余，希图能集聚蕴化成一线生机，成了晚明清初君子处生死之交时的悲壮使命：“‘蕴结’者，天地之孤气也。君子可生可死而不可忘，慎守此也。”[88]

身处鼎革之际的船山对北人的印象，建立在绝对的种族排斥的认知惯性下，这沿袭了南宋的士林对族群的认识，却有过之而无不及。这与唐人的思路完全不同，唐人虽有种族之别的意念，却因唐皇室的血缘与北狄混杂，抑制了他们把种族问题推向二元对立格局的舆论冲动，如果他们强调种族之优劣决定文化之高低，实际上就等于贬抑了自己的出身，所以强调“文化”大于“种族”之别与其在特殊处境下身份的自我认同有关。

2. “文—质”之辩与经典重述

明末清初，种族优劣不仅是界分“文化”高低的最重要依据，而且与许多其他的两分概念，如“君子—小人”、“阴—阳”“南—北”等二元概念紧紧缠绕在了一起。“文质”之辩亦会受到这个氛围的制约而发生有趣的变化。经过清初鼎革事变的焦虑，士林往往通过对经典语义的再诠释，把“文质”之辩置于一种相当极端的种族对立的格局下加以理解。如解读《周易》的“太极生两仪”，说：“在天则有阳而必有阴，在地则有刚而必有柔，在人则有君子而必有小人，有中国而必有夷狄，唯凌杂而相干，斯为大咎。乃阴以养阳，柔以保刚，小人以拥戴君子，夷狄以藩卫中国，阴能安于其类聚，而阳自聚于其所当居之正位，交应而不杂，则阴虽盛而不为阳病。”[89]“阴—阳”“小人—君子”“夷狄—中国”按高下等级的排序被表述成了一个十分刚硬的言说语式。

“文质论”的辩说大量借助了阴阳相交相动的经典叙述内核：“离谓之‘文明’者，阴阳相错之谓文。阴，质也；阳，文也。离阴中而阳外，其文外著，火日外景其象也。”[90]还有以《尚书》说“文质”的表里：“尝试言之，物生而形形焉，形者质也；形生而象象焉，象者文也。形则必成象矣，象者象其形矣。”“文质”在一般人眼里的区别是：“视之则形也，察之则象也，所以质以视章，而文由察著。”“文”必须由观察体验慢慢使它彰显出来，这样的判断彷佛是对“文”的理解认知要难于对“质”的认知。[91]大体的思路是“文离而质不足以立也”。

在经典解释中，“文”理应高于“质”，因为“质”在古代往往是某种功利行为的表现，或者是强力而野蛮的军事行为的代词，是不顾道义的短期行为。所谓“质动而胜趋于利，利者，贼义者也，于时君子之患利以替义，而小人资之，则苟可以利而无不用矣。故曰：‘质胜文则野’，野者，上下之无分，名义之不立者也。”[92]

“文”高于“质”的理由在于“文”是形塑“威仪”“礼乐刑政”这些文明基础的必备要素，“文质”关系就像白雪之“雪”与外表之“白”的关系：“文之靡者非其文，非其文者非其质。犹雪失其白而后失其雪。夫岂有雪去白存之忧哉！辞之善者，集文以成质。辞之失也，吝于质而萎于文。集文以成质，则天下因文以达质，而礼、乐、刑、政之用以章。文萎而质不昭，则天下莫劝于其文，而礼、乐、刑、政之施如唊枯木，扣败鼓，而莫为之兴。”结论当然是：“盖离于质者非文，而离于文者无质也。”[93]“文”仍作为“文质”关系的轴心而定位着制度运作的成败。

还有一种说法是，先秦的典籍往往是以比较朴质的形态出现，而后人的作用是发煌它的精神，“文”的程度即与对经典的释读与发扬精义的程度成正比，如吴梅村所论：“夫文有文有质，质以原本经术，根极理要；文以发皇

当世之人才。”他举例说：“是道也，孰有大于《春秋》者乎?”但在形式上却是极为简约的纪事之书，“其为言也，简矣而不详，直矣而不肆，可以谓之质矣。”可是经过董仲舒、贾谊、刘向等人“推演其说，各自名家，务折中于孔子，不徒规规焉守章句而已。”才使得《春秋》的质朴形态具有了“文”的意义。[94]

在清初的语境下，辨析“文质”的涵义甚至有“正声律”的作用。因为“文质”会随着“风会以移”，在声律的辨析中可以体味触摸到这个变化。只要定好调子，“则南北九宫，里巷之淫哇，夷狄之秽响，见晛自消，而乐以正。”作为风俗的声音由此被收束到一种拘泥规范的轨道内，而有了化民成俗的意境。

3. “文—质”关系与先秦历史观的改写

明末清初对“文质”之辩的讨论，其实相关于一套对先秦历史观的整体认知，以“文质”关系的异样眼光读解历史，品鉴出的味道一定是独特的。春秋初期就被看作是一个从“尚利以争”到“一化而文”的过程，所以才有鲁国“恢恢乎张大其国”的惊世举动。可到了晋悼公时代，晏婴等卿相臣子“崇墨绌儒，以俭相尚”，形成“以质救文”的局面，致使“天下衰陵，鄙悖之习，汨于义而不耻。”原来是尚“文”崇礼的鲁国，也变得“毁三军于内，争小国之赋于外，杀其礼乐，亲于蛮夷，苟简自便，唯惠是怀”。昭示出的是一幅风俗日下的萧瑟画面，结论自然是：“质胜之害，岂不尤烈于文哉？故曰：‘文胜不可救以质’，恶乎人情之激动也。”这段对春秋历史由“文”趋“质”的解释，已经掺杂了太多“夷夏之辩”的愁闷思绪在里面。如说晏婴等人的尚“质”言论成就了商鞅、吕不韦、李斯之狄心。所以“彼云以质救文者，诚所谓小人儒也。”[95]不难看出，在这幅夷夏之别的过滤镜片后面有着一双质疑“以质救文”效果的眼神。

清初士人注解先秦典籍，对当时人群文野的分类大多凭借的是对满人南来的易代经验所做的观察，其悟读历史难免带有某些刻意分类的色彩，如把秦、吴和楚国均视为采取蛮夷之习俗的国家，和汉化文明之地有意对峙了起来，似乎发现的是另一个韵味不同的先秦文化地图：“秦之俗戎，其来旧矣，安其居，仍其俗，弗延及于中夏，授之初服而不降，聊以绥之也。渐欲并中夏而主之，则固不受化，而且以其俗延及于中夏，君子忧之深矣。”在这幅地图中，秦完全变成了汉俗之外的“化外之国”。

吴、楚也和秦一样被安置在了属于蛮夷地界的版图之中做了矮化的处理：“故吴王则中国化于岛夷。楚王则中国化于南蛮，秦擅天下则中国化于西戎。以其主戎者主天下，而天下戎。”[96]蛮夷的行事风格与礼仪之邦的最大区别即在于常以强力突袭为取胜之道，而不问道义之向背。“有事于天下，以道力取者，因渐渍之势；以强力取者，乘一往之功。夫苟乘一往之功，而其后之得失向背固不可问，抑其所固不问也。”这里面有长程的文化积累和短暂的暴力劫掠之间的深刻差异。秦、吴、楚都是“乘一往之功”的暴力劫夺的形象，所谓“故夫夷之欲得天下而使天下向也，恒用此以兴。”细品此言，彷佛使我们从这些先秦夷人的动态里隐约看到了满人气势如虹般席卷江南的强霸身影。

在“文质”的视野里阅看这幅蛮夷分布的地形图，先秦夷人的生活样态就像没有经过修饰的草木禽兽，“故天均之以生，而殊之以用。”只有经过“文”的修饰才能判断其用处的大小。具体说也只有经过“圣人”的启迪才能具备进入“文”之世界的备选资格。所谓“生，天也；质，人也；文，所以圣者也。”“故圣人之道，因民之质而益焉者，莫大乎文。文者，圣人之所有为也。天无为，物无为，野人安于为而不能为。”没有经过“圣人”点化的夷人，生活往往会只限于“甘食悦色而止。”缺的是一套伦理秩序的训化。“悦色而不知裁，故昏姻之不正，而知有母不知有父。不知有父者，不知谁何而为之父也。甘食而唯养之怀，故专乳哺之恩，而推以厚慈其子。厚慈其子者，宝己之委形而歆其养也。”既然对基本的人伦礼仪有所不知，那么出现“羯胡主中国而政毁”的情形就变得很自然了。这就是士人所悲鸣的“人道之忧”。[97]故而“文胜”对“质野”的装饰效果也就显

得更为重要："夫岂文之果足胜哉，文饰而已矣。"[98]

"文质"的区分在清初士人饱受世变洗礼的眼中极容易变成"人禽之辩"的尺度，同时也就自然成为界分"文明""野蛮"的一条边界线，如说："非我类者不人我伦，不人我伦，人伦之善败，非所治也。非伦者而治人之伦，人道息矣。故君子之恶虎豹蛇虺也，甚于夷狄；恶夷狄也，甚于乱贼。"理由是："所恶于夷者，无君臣父子之伦也。以大伦故而别夷夏，不以夷故而废大伦。"所以"别夷于夏而王事兴，别人于禽而天道正。"[99]

由此我们可以理解，"文质"之别只有被置于夷夏之辩的框架里时，才最终酿出了船山最为激愤的言辞："故吾所知者，中国之天下，轩辕以前，其犹夷狄乎！太昊以上，其犹禽兽乎！禽兽不能全其质，夷狄不能备其文。文之不备，渐至于无文，则前无与识，后无与传，是非无恒，取舍无据，所谓饥则呴呴，饱则弃余者，亦植立之兽而已矣……文去而质不足以留，且将食非其食，衣非其衣，食异而血气改，衣异而形仪殊，又返乎太昊以前，而蔑不兽矣。至是而文字不行，闻见不徵，虽有亿万年之耳目，亦无与徵之矣，此为混沌而已矣。"[100]表面上说的是轩辕、太昊时的远古之事，实则影射满人统治的"有质而无文"。

清帝对"文质论"的回应及其与士林舆论的合流

在清初的历史语境中，满族帝王与汉人士林之间一直就对什么是"文化"的内涵与形式，以及如何在政治治理范围内理解礼乐教化的意义不断进行着相互试探。一方面，帝王建立新的正统观必须吸纳汉族士人经千百年传承下来的经典解释方式和礼仪秩序；另一方面，汉人士林经过清初的思想清洗后也开始逐步学会在复杂的鼎革巨变中调整自身对异族行为的峻烈批评态度。这种相互欲拒还迎的紧张感表层上是通过"夷夏之辩"争论的激化和淡出逐渐被稀释，实际上双方的相互敌视其实是通过对"文质"涵义的辨析在更深层意义上才得以逐渐消解。

在清初的历史语境中，"文质"之辩的关系已不仅仅是一种古代传承下来的旧话题，而是与生活品味、礼仪风尚、基层教化、抑奢返朴等多重理念与行为相互纠葛在一起，构成了帝王与士林阶层经过交锋磨合而趋于相互认同的基本历史框架。[101]本节的叙说即力图在不同层次上勾勒出这种趋同态势的基本轮廓。

1. 汉满族群对"文"之涵义理解的趋同

"文质"中"文"往往蕴涵着"礼"的重建与恢复的意义，"质"则与"俭""朴"这样的生活态度的持守有关。在"尚礼"这个环节上，汉人似乎总是自信满满，认为握有正统的威仪和对文化秩序的正当性理解，特别是在外族入侵之后的境遇中这种自信更容易彰显出来，宋人的种种历史经历为此提供了丰富的记忆资源。宋人许亢宗出使金国时曾有一段轶事，说这天宴集之中，酒过数巡，许亢宗出具谢表朗朗而读。陪酒的金国大臣突然说道，谢表中"祗造邻邦"四字有让人轻视我大金国的意思，因为《论语》中说："蛮貊之邦"，表辞不当用"邦"字。要求改正此字后，方肯接纳谢表。许亢宗当时就脸色凝重地连举儒典中数例，以证用"邦"字之正确。这些证据包括：《书》谓"协和万邦"、"克勤于邦"，《诗》谓"周虽旧邦"，《论语》谓"至于他邦""善人为邦""一言兴邦"。许亢宗说如此多的证据说明"邦"在儒典中的频繁使用，金国臣子独独抓住一句话反问，是何道理？笔记中记录下了许特使舌战蛮虏的生动画面："表不可换，须到阙下，当与曾读书人理会。中使无多言，虏人无以答。"[102]那"虏人"似乎完全被许亢宗的凛然之气给震慑住了。

这段记述尽管大有宋使过于溢美自身行为的嫌疑，但其中透露出的信息是，宋金对抗中，金人尚会熟练引用儒家典籍辨别自己的身份，可见宋人在"礼仪"话语的使用上拥有绝对垄断权，同时也预留了一些余地，其背后的暗语是：只要"蛮夷们"的举止符合汉人礼仪的要求，就会得到文化意义上的认同。

其实，作为金人的后裔，满人入关之后却再也不会闹出金人因对儒典生疏而惨遭羞辱的笑话，满人帝王不但对儒典谙熟至极，而且一直致力于各项汉人"礼仪"的重建，甚至不

惜用繁琐至极的程序不厌其烦地隆礼兴乐。清初大儒汤斌在一封家书中曾由衷地赞叹康熙帝对文典研读的投入状态。书中说“上定东宫回讲之例，讲书事事从实，非比前代具文。”[105]还有对康熙帝讲经典的具体描述：“皇上圣学日茂，近来工夫更加精密。每日讲《春秋》十条，《礼记》二十条，读史五十页。”甚至侍讲经筵的词臣都感到压力很大。因为康熙帝“更研究性理之旨，词臣不能望其崖岸。”以至于汤斌感叹：“当今官之难称职，未有如词臣者也。”[104]像汤斌这样的儒学大家都有如此感受，可见清初帝王的经典修养确非寻常文士可比。因是家书，故汤斌的心理应该是种口服心服的自然反应，说的不会是客气话。

在讲述自己侍从皇太子讲筵的经历时，汤斌说“岁内封印，尚不停讲。白雪盈阶，青宫黎明御讲筵，若不知有岁除者。直至二十五日祫祭斋戒，始停讲。正月十九日即开讲，未尝一日间辍。《论语》已讲完，讲《大学》矣。东宫聪明天纵，英气焕发，书旨大有发明，出人意表。”说着说着就不由自主地赞叹起来，表示那真是“宗社之灵，亿兆之福也。”[105]又说：“皇太子聪明天纵，经书精通。自六岁学书，至今八载，未尝间断一日。字画端重精楷，在虞柳之间。每张俱经上朱笔圈点，改正后判日，每月一册，每年一匣。今出阁之后，每早上亲背书。背书罢，上御门听政，皇太子即出讲书。讲书罢，至上前，问所讲大义。其讲书即用上日讲原本，不烦更作。自古来帝王教太子之勤，未有如今日者也。”[106]

清初康雍乾三帝不但自己深浸于汉族礼乐文化，而且到乾隆时期更是对汉人典章制度亲历亲为地进行考证，汉人考据学的兴起固然有学术史的内在脉络做支撑，但清初帝王的言论导向仍是一个极其重要的外缘因子。乾隆元年四月，命广布御纂经书，定生员试经解，其上谕云：

“从来经学盛，则人才多，人才多，则俗化茂。稽诸史册，成效昭然。我皇祖圣祖仁皇帝道隆羲顼，学贯天人。凡艺圃书仓，靡不博览，而尤以经学为首重。御纂《周易折中》、《尚书汇纂》、《诗经汇纂》、《春秋汇纂》等编，又有《朱子全书》、《性理精义》，正学昌明，著作大备……安可不广为敷布。”[107]

乾隆帝自身对经书的考据也颇有心得，甚至亲自参与到具体的考辩活动中，并不时与文臣切磋学问。如对乐礼的探究就是一例。乐礼在经书中是相当复杂的一门学问，因涉及许多相当专门化的乐理和礼仪规范，历来是经术研习的难点。乾隆帝却偏偏在这方面频发议论，显示其不凡的经学功底。如对宫廷祭祀的音乐设计自称：“朕亲加厘定，为器为音，为宫为调，声之高下，节奏之短长，分刌而节比之。合则仍其故，不合则易其辞，更其调。或出自臣工撰述，或出自几暇亲裁，必考义理之原，究制作之本。夫而后郊庙所陈，朝会燕飨所奏，律吕各得其宜。歌奏不淆其序，八音克谐，无相夺论矣。爰诠次成编，俾垂永久。更参稽前代因革损益之异，为乐器考、乐制考、乐章考、度量权衡考，以备律吕之条贯。复推阐为乐问三十五篇，以申明其旨趣。”[108]

也就是说，在满族帝王的文化修养不亚于汉人宏儒的时候，“蛮夷”对礼仪的据有就被自然合法化了。明末清初残存下来的夷夏观及其与之相联系的“文质之辩”在清初帝王隆礼兴乐的一系列活动的映衬下自然显得黯淡无光。当初士人捍守文化内涵的理由是：“礼者，人之所独安，禽之所必昧，狄之所必不知，而欲去之。”但有一个例外就是：“藉其知礼，而狄可进矣。”按照以往的逻辑推导：“礼之蔑也，祸成于狄”，所以“礼”的崇尚就变成了祛除夷狄的最佳条件：“则欲捄狄祸者，莫礼急也。”[109]然而现在清帝王对“礼”的尊崇和熟悉程度几到极致，实际上已经开始剥夺士林对“礼”的诠释的独占权，夷狄无法参与礼仪之事的戒律自然就被打破了，即如汤斌所言：“自愧学术疏浅，不能仰赞高深，惟夙夜深励，求不负知遇耳”。[110]这是一种心理上的彻底臣服。那种“中国之于狄，胁之不为不忠，乘之不为不义，迫以凌之不为不仁，狄之于禽无几也”[111]的激愤之言，在清初不但日益显得狭迫拘谨，而且越来越不合时宜。

2. “质胜于文”：一种新解读

在清初的历史语境内谈“文质”之别，离不开士人对鼎革时期惨痛莫言的心理创伤的感知，因为“鼎革”的经验几乎超出当时士

人所有经过礼乐教化训导出的认知感受能力。各种错综复杂的经验往往会在短期内相互发生冲撞和裂变。比如大多数士人对晚明的迅速溃败，和北方“蛮夷”短期内荡平江南文运之地感到大惑不解，可能会觉得这种由“文”趋“质”的世道变化是晚明一些特殊的士林活动方式的内在缺陷所造成的，如士人聚首空谈、朋党之争、竞逐奢靡等等。因此，正因为“强力”“武功”这些蛮夷行径恰是晚明士林精英圈中最不具备的行动要素，却在表面上成为北人取胜的关键气质，这些原本需要“文”来修饰的“质”的一面由此被突然放大推崇。甚至从“南一北”观的立场建立起的对南方文化的自信也会发生动摇塌陷。清初的唐甄曾发出这样的感叹：“吾处吴中三十年矣，未尝见一贤人焉。吴地胜天下，典籍之所聚也，显名之所出也，四方士大夫之所游也；多闻多见，士多英敏，岂无贤哉？而未见一贤者，盖以甄之不敏，非见贤之人；是以吴中虽有贤，不可得而见也。”[112]黄宗羲则批评得更加沉痛：“风俗颓弊，浙中为尤甚，大率习软美之态，依阿之言，而以不分是非、不辨曲直为得计，不复知有忠义、名节之可贵。万历以来，排摈诋辱，出而杀君子者，多自浙人，盖由宋至今，沿之为俗。”[113]

与之相应的是，对道家式的俭朴生活方式的向往言论也常常被提及和受到赞许。魏礼曾言：“天下去朴久矣！朴者人之本，万物之根，世道治乱之源也。”他的观点是“故治之世必先返朴，而其乱必先之以浮靡巧诈言行乖戾以酝酿杀机。”[114]给人的印象是明亡就直接与“浮靡”而非“质朴”的世风有关。不少江南士人也开始对北方生活方式流露出认同的迹象，如顾亭林就被后人评价为“身本南人，好居北土。尝谓人曰，性不能舟行、食稻；而喜餐麦、跨鞍。”也有人说他“虽世籍江南，顾其姿禀颇不类吴会人，以是不为乡里所喜，而先生亦甚厌裙屐浮华之习。”[115]“质朴”在晚明反思屈辱失败的一系列经验中自然得到了其合法的位置。对“质”的推重又因清初帝王的舆论导向而受到了强化。康熙南巡时有一次站在苏州虎丘山上放眼四望，面对江南的繁华景象，他发出这样的感慨：“俯瞰虎丘之背，田畴林木，望若错锦，苏民仍列酒坊茶肆各安生业，管弦竞奏，觉有升平景象，然徒事纷奢，罔知务本，未若东北风俗之朴实耳。”[116]这样凭借九五之尊的帝王之身做出的姿态几乎无法不使江南的士人为之动容。

另一方面，晚明遗民仍会坚持“质朴”的一面仍需“礼”的雕琢修饰才堪其用。如对当时习为美谈的老氏的质朴之说发出质疑之声，说：“朴者，木之已伐而未裁者也。已伐则生理已绝，未裁则不成于用，终乎朴则终乎无用矣。”这是以“木”喻“朴”，若以“朴”喻人“则唯饥可得而食，寒可得而衣者为切实有用。”故船山讥讽道：“养不死之躯以待尽，天下岂少若而人耶！”所以“朴”要变得有用，就要“养其生理自然之文，而修饰之以成乎用者，礼也。”[117]“礼”在这里不是皇家繁冗雕琢的烦琐程序，而是规范简单生活的标尺，这样一来，“质朴”与“文明”之间的关系就得到了一种全新的解读和认知，这也就是为什么一些晚明士人如张履祥、魏禧等人在修复被满人污染的“残山剩水”的心理动机下，滋滋以求地致力于乡村礼治秩序之维系和运转的缘故。甚至“崇俭去奢”往往会成为乡间各种规条的核心内容。如温州乡绅王钦豫把禁抑奢侈的思想熔铸到了日常饮食的习惯行为中，称“我辈雅尚，昔司马公家供客，果止梨栗，肴止脯菜，古趣悠然。在今固难尽还于朴，兹会惟促膝一席，宾主率共六人。果饵四，肴品十，而正肴四五之外，瓜茹杂羞随宜是具，真率之风务无失焉。”[118]王钦豫把节俭视为“雅道”之一种，确是清初士林认识的新变化，他们的行动中其实隐含着如何协调崇尚质朴的生活方式和重建礼仪之间关系的问题，因为俭朴粗陋的行为恰恰是晚明轻浮艳丽之文风的解毒良药，也是对晚明日常奢靡生活的逆反，但对“质”的作用的肯定又有认同满人蛮夷之风，从而违背宋以来夷夏之辩宗旨的危险。

因此，用“礼治”的重建协调“文质”的关系就成为士人的一个选择。从质朴的日用伦常中发现“礼”的功能，可能比在空谈讲习中议论“礼”的内涵意义要大得多。我们由此可以理解，为什么在乡村基层开始的修补

“残山剩水”的工作变成了清初士人维系“礼”的生存的一种基本手段。与之相呼应，清初帝王在上层制度层面对“礼”的恢复和重建的政治实践，也恰恰和士人用“礼治”弥补“质朴”之阙失的社会实践吻合了起来。康熙帝就曾用“文质”之辩的表述昭示了这种平衡关系，他说：“帝王之道，质文互用而大化以成圣贤之业。”[119]甚至属于上层意识形态的历史书写也被赋予了“文质”均衡的意义，康熙描述自己御批朱熹《资治通鉴纲目》的目的时曾言：“取义必抉其精，徵辞必搜其奥，析疑正陋，厘异阐幽，务期法戒昭彰，质文融贯。”[120]

在对“奢靡”风气的议论中，士林和帝王的态度也越来越趋于一致。如船山所论及的“托质朴而毁礼乐”的那些“下愚鄙野之夫”，“以草野之拱箸、酬酒为礼，以笳管、筚栗、大钹、独弦及狭邪之淫哇为乐；以小说、杂剧之所演、游髡、妖巫之所假说者为鬼神，而鬼神乱于幽，礼乐乱于明，诚为可恶。”以后我们从康熙、乾隆查禁小说、戏曲的书目中彷佛可以窥见这段话的影子。搜缴禁书的行为也彷佛变成了这番思想的实践过程，士林意识和皇权规划之间在磨合多年之后所达成的默契程度由此也可见一斑。

船山又有一段对晚明旅游风气的批评，说：“乃名山大川，仅供游玩，行歌九叫，自适情欲，取野人不容昧之情而澌灭之，则忠孝皆赘疣，不如金粟之切于日用久矣。”放纵情欲比自控于忠孝礼仪要容易得多，也舒服得多。所以他才感叹“存养省察之几，临之以鬼神则严，君民亲友之分，文之以礼乐则安，所甚恶于天下者，循名责实之质朴，适情荡性之高明也。人道之存亡，于此决也。”[121]这段对奢靡风气的评论与康熙平衡“文质”的想法几乎是完全吻合的。

清初遗民士人与清帝王对由“文”趋“质”的世变现象的集体认同感，与“以礼代理”的士林风气的崛起有关。[122]不仅对“质朴”的理解，遗民与帝王达成了一致，而且在对待“理学”的态度上，两者也有逐渐合流的迹象，当然两者的出发点不尽相同。清初士林中的部分人是想通过恢复理学的真义以辟阳明学的空疏之病，清初帝王如康熙则想通过弘扬理学去掉自身的“蛮夷”之气以获取对汉族统治的合法性。乾隆时期的“反理学”风潮，主要由帝王发动，其目的是进一步通过考据“礼制”的起源以强化对基层统治模式的探索，同样与遗民当时重建礼治秩序以修复“残山剩水”的要求相符合。

康熙说过一段话，核心思想是如何斟酌损益“礼”以应时变。他说：“若夫帝王法古致治，总在师其意而不泥其迹。孔子曰：殷因于夏礼，所损益可知也。周因于殷礼，所损益可知也。夫损益者，因时制宜之谓。”[123]这段话实际上为清初隆礼兴乐的变通行为做出了解读。同时损益礼乐的估计也与清初遗民修复基层“残山剩水”的行动是一致的。

对“质”的正面肯定与移风易俗

对于“文质”之辩的态度，清初帝王更把它置于一种统治术的框架内予以考虑。如康熙明言：“朕一生所学者为治天下，非书生坐观立论之易。”[124]具体到日常生活层面，康熙仍力主的是由“文”返“质”的这条路线。他著有《农桑论》，其中表示：“尝躬行三推以率天下农矣。而敦实崇俭之令绳督有司，靡不加意。”希望做到“薄海以内，袯襫之众比肩于野，杼柚之声相闻于里，庶几古初醇朴之风，”却又考虑到“逐末者未尽息而锦绣纂组之文日盛也。”所以还要：“中夜求治，惄焉虑之……使天下之民咸知贵五谷，尊布帛，服勤戒奢，力田孝悌而又德以道之，教以匡之，礼以一之，乐以和之，将比户可封而跻斯世于仁寿之域。”[125]他还曾自称：“本朝家法，务崇俭约，至于掖庭用人家俭较诸历代仅百分之一。”[126]在《资治通鉴纲目》的另一条批注中，康熙也披露了自己对日常饮食习惯的看法：“人主抚有天下，玉食万方，若穷极异味，何求而不得？第轸念下民供亿之烦，诚有所不忍……况养生之道尤以节饮食为要义，朕自御极以来，凡所供肴馔皆寻常品味，未尝罗列珍馐，侈以自奉，然于日用常餐，犹加意撙节，适可而止，颇得调摄之方，纵恣口腹者无益而有损。”[127]可以看出，康熙对“奢”“俭”的认

知态度与基层士人几乎是完全一样的，只不过更具有了帝王出于均衡权术而考虑的特性，这些言论都不妨可以在“文质”之辩的视野内加以定位。

由“文”返“质”在清初变成了一种思想主潮，对于士林来说是对晚明衰亡的一种反思，对帝王而言是防止自身受汉人文化腐蚀的一种正当自卫姿态。两种行为选择的出发点可谓是南辕北辙，却在特殊的境遇中汇合了起来，发生微妙的互动。具体到对“质”的理解上，清初帝王在心理上却始终似乎难以摆脱“江南”奢靡与文化优越二者并存形态制约的阴影。“江南”不但被视为是文渊诗海的源头，而且是所有奢靡风尚的集聚地，更是黄宗羲所说“精致文化”的发祥地。康熙、乾隆二帝南巡时所公示于天下的各种意图中，“观风”的目的始终被视为最重要的动机之一，“观风”的内涵亦包括“文一质”相互纠缠的心理紧张。一方面是对江南文风华丽的艳羡，才有所谓“更欣余事寻文翰，秀丽山河发藻新”的感叹。[128]同时又表露出“观风问俗式旧典，湖光岚色资新探”[129]的狐疑心境，因为“江南”在帝王的心里毕竟是个思想危险的区域。在晚明刚覆亡的若干年内，江南文人尽管深疾晚明浮薄风气之恶，却仍对由“文”趋“质”之生活流向的合理表示怀疑，视为夷狄南侵的恶果。故乾隆对江南世风有个基本的判断，曾断言“以江浙地远京畿，其民文而慧，文则知礼义，导之善可以为天下倡；慧则鲜坚持，入于恶亦可以为天下倡。”[130]对“江南”的双面评价溢于言表。

尽管在当时崇尚朴直蛮野的简约生活风格，与厌倦晚明靡奢之风渐成判断是非之镜的两面，几成士林阶层中的共识，然清初帝王要想击破江南士林对“质朴”与“蛮夷”关系的想象，仍必须化身于江南自身的文化脉络中，找到一种可以共享的思想资源。康熙操戈于内室的办法是用“理学”打“阳明学”。走的恰恰是清初江南士林思想中以“南宋一晚明”相对应的思维框架。只不过用程朱的思想去对抗奢靡风尚，透露出的不是那条“夷狄一中国”及“文质之辩”相结合的线索，而恰是江南士林资源中“程朱—陆王”（后转为程朱一阳明）之辩的表现形式。康熙自认为只要抓住这条线索就等于扣住了江南士林群体的命脉，达到用江南话语改造江南风气的效果。除在较为抽象的学理层面之外，对江南奢靡风尚的反复指责，康熙依据的却常常是朱子学中的话语。如康熙二十八年己巳二月十六日上谕曰：

“朕巡行江表……躬率群臣展祭陵庙，顾瞻殿庑圮倾，礼器缺略，人役寥寥，荒凉增叹。愚民风俗崇祀淫祠，俎豆馨香，奔走恐后，宜祀之神反多轻忽，朕甚慨焉。”[131]

他把这种情况的发生归结为朱熹礼仪沦丧的结果，故云：“朕观朱文公家礼、丧礼不作佛事。今民间一有丧事，便延集僧道，超度炼化，岂是正理?”[132]对江南奢靡之风的警戒心态贯穿在康熙多年的言行中，康熙二十三年，当他南巡至江宁时，“天颜甚豫，军民数十万夹岸持香呼万岁，直达七里洲。文武大小官员及乡之绅衿，皆公服分班跪送至燕子矶”。时人的记述认为是“洵为千载未有之旷遇。”[133]尽管受到如此虔诚的迎驾，可康熙的龙船一过下关，马上停泊向新任巡抚汤斌谕示说：“朕向闻江南财赋之地，今观民风土俗，通衢市镇，似觉充盈。至于乡村之饶，民情之朴，不及北方。皆因粉饰奢华所致。尔等身为大小有司，当洁己爱民，奉公守法，激浊扬清，体恤民隐。务令敦本尚实，家给人足，以副朕望老安少怀之至意。[134]汤斌等的跪奏中加意攻击江南民风当然也是迎合之词：“江南风俗浮华，人心浇漓，诚如圣谕。”他们由此进一步明确了自己治理江南的使命；“祛黜浮华，敦崇朴实。并遍谕百姓，务使穷陬僻壤，士敦礼让，民尚淳朴，仰副皇上谆谆德教至意。”很显然，从康熙经雍正直到乾隆朝，历代君王对江南的奢靡始终耿耿于怀地加以监控，丝毫没有放松的迹象。不过，康熙对江南奢靡还是俭朴的程度有一个区域划分的思维在里面，他认为，江南市镇的繁华程度恰和边缘地区的贫困形成鲜明的反差。江南边缘地带的富裕程度反不及北方，而这恰是江南市镇财富过于集中的后果。他提出的思路是必须想办法拉平两者之间的鸿沟。汤斌等地方官自然对此心领神会。他命人在江宁、苏州、安庆三处立石，把谕旨

“大书深刊，以垂永久。”汤斌特在苏州胥门外选址，觉得其地处“运河之上，地势广平，群山环拱，清溪回绕。远通太湖，为人烟辐辏，浙闽往来孔道。仕宦商贾，舟楫络绎。”[135]可见他还是尽心尽力地昭示皇上的旨意。

事情还没有完，康熙二十五年，汤斌进京陛见皇上，康熙又重提江苏风俗如何的话题。汤斌的应对是：“前年臣陛辞时，蒙皇上面谕，苏州风俗奢侈浮华，当以移风易俗为先。圣驾巡狩，谕臣民敦本尚实，返朴还醇。万姓无不感动。臣仰奉皇上德意，朝夕告诫，风俗亦渐改观。”[136]在家书中，汤斌也特意提到：“蒙上历问江南风俗、吏治、大小官员、乡绅贤否，及下河开海事宜。”[137]可见他对这次陛见中皇上对江南风俗的关心印象深刻。

康熙多次提到江南风俗奢华，不尚淳朴，如此舆论导向无疑对历任地方官的治理风格有着强大的制约作用。这些印象的形成显然不是从康熙时才开始的，而是清人入关之后积累起来的一种总体评说。如乾隆南巡时对时任苏州巡抚的陈宏谋也有如下的教化之词：“金阊诚富庶，返仆最相应。”[138]又表示自己“舞榭歌台都不系，系吾怀者是民情。”[139]但对这些印象反复陈说的背后却存留着对江南社会的一种很难改变的刻板成见。这些刻板成见在帝王头脑中一旦转换成治理技术层面的猜忌，就会给历任地方官造成很大压力。这种心理压力可以从汤斌的反应和行为中得到印证。康熙在多种场合和汤斌讲江南风俗薄恶，似乎只是在谈自己的印象，并没有提供出一套具体的解决办法，至于如何揣摩解读皇上的心思和如何在具体的行动中恰如其分地实施治理方案却让汤斌大伤脑筋。汤斌在康熙厘正江南风俗的规划里无疑是个最为关键的人物，因此对他一生际遇的转折自有详加辨析的必要。

1. “同中有异”：汤斌与康熙帝眼中的江南风俗及其治理

汤斌的身份在康熙的满朝官员中显得有些微妙，他布衣时曾为北方遗民大儒孙奇逢的弟子，作为明遗民，孙奇逢曾经多次婉拒清廷的招募，特重“出处”节操的持守。治学讲论强调力行事功，属北方经世一派。汤斌曾称道其气节云：晚明“会珰焰炽张，诸君子并罹钩党，平日交游身都通显者，皆闭户扫轨，噤不敢出一言。而先生独不避虎狱，力为营救。”特别是对孙氏在清初的避世举动也不惜赞誉之词：“征书岁下，纁帛屡贲岩阿，至朝虚祭酒之席以待，而先生凤隐愈高。”并曾击节称叹其“浩然之气百折不回。”[140]再如他评价刘念台，称他“遭际鼎革，拜辞家庙，绝粒空山，其从容坚定，视生死犹日用饮食也。观其语门人曰：‘胸中浑无一事，浩然与天地同流。’盖通微达性之学，至是而始得所归宿焉。”[141]早年认同的显然是周围师友的遗民立场。

汤斌曾一度辞官归乡，过着半隐士的生活，“日偃卧茅斋，交游鲜通问者。”和友人“欹竹数竿，松阴满径，谈诗竟夕，歌声萧然振林木。”他甚至认同“耻与达官贵人游”的态度。“或谈及仕宦纷华，田庐货财，昂首云霞，弗屑也。噫！今天下身世通显者，莫不自托于歌吟声咏，沾沾以为能，而胸怀龌龊，往往以半亩数椽，争竞不息。”[142]自己则是“绳床破被，数椽不避风雨”。[143]

他交往的文人圈中不少人也多刻意以遗民的身份出现，如对黄宗羲，汤斌称道其“事功文章，经纬灿然，真儒林之巨海，吾党之斗杓也。”[144]又如对清初遗民群体易堂也多有关注，甚至很后悔没有机会拜访。认为读书易堂“真千秋盛事，令人健羡！”[145]表示“余尔时虽粗知其姓氏，未能悉也。今得读其所著书，想见其为人，屈指当日，已二十年矣。河山阻修，光阴荏苒，惟有浩叹而已。”[146]

汤斌于康熙十七年却突然应博学鸿儒科再度出山，他自己对这隐而复出，似乎于“出处”大节有亏的行为自辩说：“然贤者出处，关系世道、天相、国家，恐有欲退不得者。”出山的一个最强劲的理由是：“以义论之，身在危疆，委曲担荷，方圆并施，经权互用，总以保固地方，拯救残黎为念。古之君子当此境界，尽有苦心不可告之人者。及事过险出，人皆服其深心大力，足以宏济时艰。物望愈重，巨任将归此一道也。”[147]意思是说，在时局无法改变的境况下，尽量从身心贴切的地方入手，维系一方黎民的生机，似乎显得更加实际，比空谈大节出处的高渺情怀要有意义。在汤斌的

眼里，此时选择“出”比“处”可能还要难些，因为“近来每举一事，皆徒为天下开奔竞之门。故受职之后，清白无欺者甚少。”[148]所以他才有古人所谓“难进易退”之叹。才会在自己述完“出”的理由时，从容说道：“若事有难为，奉身而退，以威武不屈为高，此亦一道也。二者总内度之心而已矣。”又说：“进退所关，要彻底打算。合乎天理，无一毫私心，则进退皆道也。”[149]和明末清初的遗民相比，从中已看不出汤斌有多少难以化解的心理紧张。

紧张感的消除大概与汤斌任经筵讲官，与康熙帝朝夕共处产生由衷的敬畏不乏关系。他在一篇《讲疏》中，说“我皇上乾元首出，天德生知，契精一之传。心学远宗尧舜，阐图书之秘。微言上接羲文，谨一二日兢业之几，开亿万年昌隆之绪。”[150]甚至以“我皇上声律身度，言动皆师”的极端言辞来表达自己的畏服心情，可见其“出”的理由是足以靠此信念来支撑了。明末清初大量的士人出于多种原因出山为官，却又有着铭心刻骨的遗民经历，这种鼎革之际深烙在心底的印记不可能不对其为官风格产生影响。

尽管复出为官，但我们仍可从汤斌的言行中看到孙夏峰教化的影子。他巡抚江南，与学生问答，说的还是“学当躬行实践，不在乎讲。讲则必有异同，有异同便是门户争端。当初，孙夏峰先生为一代大儒，未曾应聘开讲，不过于一室中二三同志从容问答而已。”[151]对帝王的告诫仍是“与君子日亲，自与小人日远。与小人日远，凡声色货利之欲，土木兴作之烦，奇技淫巧之物，俱耳目所不及见，心思所不及谋”[152]的“君志清明”的理想。这彷佛让我们看到了帝王强调“质高于文”时的影子。立《志学会约》，引据的还是孙夏峰关于生活俭朴为先的教导。说的是：“静坐读书，须先澹其安饱之念，方称好学。自世人以富贵为性命，以贫贱为仇敌，而坏心术，丧名节，只此欲恶两念为之祟耳。”又说：“世人不知，学者勿论，即素有志于学，动辄曰：目前为贫所苦，为病所苦，为门户所苦，为忧愁拂逆所苦，不知学之实际正在此贫病拂逆种种难堪处，不可轻易错过。”于是才有《会约》中“近日风俗衰薄，巧诈滋起，凡我会中各宜敦本尚实，力崇古道，不得概从流俗，苟且避谤”[153]的警世告诫。我们由此似不难理解，在汤斌任职的官方公文中，为什么会屡次出现类似淳化风俗的峻急言辞。

在汤斌抚吴后的文书里，曾多次出现过以下的字句：“乃三吴风俗日敝，人心不古，侈靡相尚，僭乱多端，嚣讼益繁，豪棍遍地。孝弟礼让之风陵替已甚，敦本尚实之意杳矣无闻。”[154]这样的言说与康熙帝对江南的定位非常吻合，甚至可以视为康熙帝专门针对江南教化政策的一个具体转述。只不过从中也能隐约看到孙夏峰从贫病中感受良知教诲的印迹。更深层的推测是，汤斌这类由布衣士子转换成官僚身份的知识人，其内在的对“文质”关系的理解在很大程度上和帝王对“文质”的理解开始合流了。

不过，问题远非如此简单，康熙帝与汤斌对“风俗”本身以及淳化风俗的理解显然并非完全合辙。先看一段康熙对礼部禁黜邪术的谕旨，旨称：“如无为、白莲、闻香等教名色，起会结党，夜聚晓散。小者贪图财利，恣为奸淫；大者招纳亡命，希谋不轨。”他们的各种具体表现是：“借口进香，张帜鸣锣，男女杂揉，喧填衢巷，公然肆行无忌。”禁绝的理由是“若不立法严禁，必为治道大蠹。虽倡首奸民，罪皆自取，而愚蒙陷网罹辟，不无可悯。尔部大揭榜示，今后再有踵行邪教，仍前聚会、烧香、敛钱、号佛等事，在京着五城御史及地方官，在外着督抚、按道、有司等官设法缉拿，穷究奸状，于定例外加等治罪。”[155]

这道上谕对风俗的理解显然仍是从如何维系帝国稳定安全的秩序角度立论纠察。而汤斌对江淮一带教民的态度则是强调其对财富分配的影响程度。这种“聚钱烧香，纠钱赛戏”的行为，往往成为“奸猾之徒藉为射利之源”，他们“纠合远近，置簿敛资，鸣锣张幡，什百成群。”还有就是白莲、无为、闻香会众的“夜聚晓散”，可在汤斌眼里，这些人的存在最重要的并非是治安隐患，而是“骗财渔色”。甚至把地方的甲长、保长也拉了进去，不仅破坏了地方治理的结构，而且这些人敛财随会，导致财富的流逝。[156]

我们再看汤斌的一段公文对治理江南风俗的意见。汤斌在《请毁淫祠疏》中说到：“窃以吴中之俗，尚气节而重文章。圜阓诗书以著述相高，固天下所未有也。但其风涉淫靡，黠者藉以为利，而愚者堕其术中，争相仿效，无所底止。如妇女好为冶游之习，靓妆艳服，连袂僧院。或群聚寺观，裸身燃臂，亏体诲淫。至于敛钱聚会，迎神赛社，一幡之直可数百金。刻造马吊纸牌，编作淫词艳曲，流传天下，坏人心术。婚丧不遵家礼，戏乐参灵，彩服送丧，仁孝之意衰，任恤之风微。而无赖少年，教习拳勇，身刺文绣，轻生好斗，名为打降。如此之类，不可枚举。”经过汤斌的整治打击，“今寺院无妇女之迹，河下无管弦之声。迎神罢会，艳曲绝编；打降之辈，亦稍稍敛迹。”再看汤斌所理解的“正风俗”的涵义却是：“且浮费简则赋税足，礼乐明而争讼息，固吴中之急务也。”[157]强调的是陋俗对财富消耗的影响巨大，故取缔之目的在于减少对赋税的威胁，这明显和康熙帝正风俗以治安为本的目的有所不同。

作为被委以重任的地方大吏，汤斌在内心里实际上已基本接受了康熙帝对“江南人情浇薄”这样的负面警示，所以才有对江南“士风文藻盛而实行衰”[158]的断言。但他心里一直认为，对江南“人情浇薄”发生原因的观察远不只是士风优劣这样狭窄的议题所能包容。这个现象的发生不但与苏松地区财富分配的不均衡有关，也与在有限的空间内却担负帝国过度巨大的赋税压力有关。因“苏松土隘人稠，一夫所耕，不过十亩。而倚山傍湖，旱涝难均。而条银漕白正耗，以及白粮经费漕赠，五米十银。杂项差徭，不可胜计。”[159]也由此造成了“仰事俯育，婚嫁丧葬，举出其中。终岁勤动，不能免鞭扑之苦”[160]的局面。

官府赋税的催逼只是江南民众生活窘迫的一面，不断呼吁减负就成了地方官的日常化职责。他断定另外一个原因是江南市镇的奢华无度高效吸纳了社会生产的财富，从而压抑限制了广大乡村的发展，造成地区间巨大的贫富差异。“故苏、松俗好浮华，而独耕田输税之农民艰难实甚。”要抑制江南风气的奢华，首先必须限制市镇一级因财富集中所导致的甚嚣尘上的挥霍态度。由此拉平各地生活水准的巨大落差。所以汤斌抚吴所发布的淳化风俗的文告中，无论是禁绝妇女入寺冶游，还是禁绝举办迎神赛社、编造淫词艳曲，甚或是禁打五通神，几乎无例外地突出强调其耗费财富的负面影响。如禁绝五通神崇拜的最直接理由就是：“岁费金钱，何止数十百万。商贾市肆之人，谓称贷于神可以致富，借直还债，祈报必丰。里谚谓其山曰‘肉山’，其下石湖曰‘酒海’。”汤斌的评论是“耗民财，荡民志，此为最甚。”[161]在《禁赛会演戏告谕》中，禁止的理由也是：“吴下风俗每事浮夸粉饰，动多无益之费。外观富庶，内鲜盖藏。偶遇灾祲，救死不瞻。”特别是“遇迎神赛会，搭台演戏一节，耗费尤甚，酿祸更深。此皆地方无赖棍徒借祈年报赛为名，图饱贪腹。每至春时出头敛财，排门科派。于田间空旷之地高搭戏台，哄动远近。男妇群聚往观，举国若狂，废时失业，田畴菜麦蹂躏无遗。”[162]

那些娼优下贱等级的人，都“无不戴貂衣绣，炫丽矜奇。”至于那些求神拜祷之人，往往也会沦落到“牲肴浪费，贫民称贷于人”的地步。汤斌发问道：以上种种，“一皆百姓火耕水耨，辛苦所致。恣其浪费，毫不检恤，民力安得不竭？”[163]

那么如何解决江南区域商农分化所形成的不平衡态势呢？汤斌的办法是“养而教之”。中国自古即有对“教养”相连并提的传统，不过在具体实施时素有差异。关键问题是“教”与“养”分属不同的制度系统，很难使二者很好地协调起来。比如属“教”类别的乡约，过去只是起着宣导惩恶化善的功能，却无法有效地干预和参与“养”的经济功能。

汤斌的办法是，把社学、乡约、义仓、保甲联结起来构成一体化的结构，使之首尾相连，相互照应。他说：“‘教养’二字，王道之本，近日长吏不讲久矣。”他的经验是“力行社学、乡约、义仓、保甲四事，颇费苦心。虽寮友承行，不能尽如鄙意，然亦有效可睹矣。”[164]在江南时，汤斌“教养”结合的办法是在乡约宣讲日处理义仓事物，他的构想是“不论乡村城镇，但系本地人民，居址相近者，每二三十家约为一会，共推家道殷实，素

有德行者一人为社首；处事公平，人所信服者一人为社正；通晓文书算法者一人为社副。”下面的设计尤为重要：“凡会中之人，酌定上中下户，每于朔望讲乡约之日，照分别等第，随其所有，出粟及麦。上户四斗，中户二斗，下户一斗，务要干圆洁净，可以久贮者人仓。其所置仓即择本村上等殷实信义之家，司其出纳。此等人户富而有力，便于防守，亦且保无侵费。社首正副各执帐检校。如此行之日久，所蓄必富。遇有荒歉，百姓自相计议而散，以济当社饥馑。”[165]基本上是把属于经济事物的程序纳入到教化的框架里予以定位。

这里的关键环节是：表面上完全按教条规章行事，“仿会典开载劝督农桑之法”，却别出心裁地由“乡约点查，有懒惰不起者记过。”[166]还有就是立社学养蒙童的教化行为，必须被置于“置义田以备馆谷”的经济行为之后，视作“今日第一要务。”[167]至于这四项地方制度到底在江南实行得如何，我们没有足够的证据加以考察，但整合江南地方资源以“养而教之”的思路却非常明确，而且与清帝的治理策略颇为吻合，如乾隆就曾有类似的想法，他曾说过：“君民之道莫大乎教养，伏羲氏作佃渔畜牧皆所以为养也，而教即行其中，后世视教养为二者，去古远矣。”[168]明确反对把“教”与“养”区分对待。他在南巡到浙江时，也认为：周览土风，虽与三吴绣壤相错，而闾阎趋尚，较吴稍朴。但浮竞之习举所不免，其盖藏之未裕均也。凡尔封疆大吏暨监司守令，具有教养斯民之责，当以移风易俗为己任，讵惟簿书期会，为克尽乃职。其在小民，则宜崇实去奢，雍睦敦让，相勉于孝弟力田。以臻仁寿之俗，将见化行俗美，有进而日上者。[169]意思是浮竞之习的根源还在于“养”的措施不利。仍是“养而教之”的思路。

无独有偶，被称为“娄东四友”的陆世仪和陈瑚，在昆山太仓一带也曾设计出类似的基层社会治理框架。陆世仪的《治乡三约》虽仍以乡约为纲，却将长平仓与社学等民生实物结合起来。除设立约正外，还规定设立教长、恤长和保长三职，将教化、武力防御与社会救济视为一体。[170]可见从帝王、地方官吏到基层士绅至少在“教养”方式的选择上思想是趋于一致的。

2. “质表文里”：帝王生活心态的深层纹理

如果说由“文”趋“质”是清初帝王治理社会的主流态度，士人经过鼎革反思的追悔记忆重归质朴之途则有意无意间应合了这股潮流，由此判断整个社会风尚趋于朴质大体是不错的，不过这并不意味着帝王与士人群体生活态度的趋同就只具备“质”“拙”的一面，或者完全是明末奢靡浮华行为的逆反和断裂。否则我们就无法解释清初同样出现了许多与宣扬“质朴”相对立的奢靡行为的复杂涵义。

清初帝王人关后面对江南的生活方式，心理一直处于一种紧张的状态，一方面对江南的奢华风气颇有忌惮，担心挫伤满人的血性与霸气。对江南的风情通常都会以所谓“俗尚浮华，文而少实”的语气加以评价。[171]南巡时，乾隆还特意在示江苏学政庄有恭的诗作中，提议用返还淳朴的方式克服江南“文胜于质”的弊病，诗云：“自是此邦文胜质，丁宁致勖务还淳。”[172]乾隆对江南文风污染满人心灵的焦虑还时常体现在其所发各道敦促加强“国语骑射”的谕旨中。在乾隆的脑海里“满洲风俗素以尊君亲上、朴诚忠敬为根本。自骑射之外，一切玩物丧志之事，皆无所渐染。”可是在乾隆二十年时，他却发现，一些满人“乃近来多效汉人习气，往往稍解章句，即妄为诗歌，动以浮夸相尚，遂致古风日远，语言诞漫，渐成恶习。”他警告说：“夫满洲未经读书，素知尊君亲上之大义。即孔门以诗书垂教，亦必先以事君事父为重，若读书徒剽窃浮华，而不知敦本务实之道，岂孔门垂教之本意。况借以诋呵讽刺，居心日就险薄，不更为名教罪人耶。此等弊俗，断不可长。着将此通行传谕八旗，令其务崇敦朴旧规，毋失先民矩矱。倘有托名读书，无知妄作，哆口吟咏，自蹈嚣凌恶习者，朕必重治其罪。”[173]

值得注意的是，乾隆仍以“朴实”“不尚虚言”来定位满人的性格特征，而区别于汉人的浮言惑世、不务实行的行事风格。甚至很警觉地随时提示满人不要蹈袭上汉人言辞浮夸的恶习。他在一份谕旨中称：“满洲本性朴实，不务虚名，即欲通晓汉文，不过于学习清

语技艺之暇，略为留心而已。近日满洲熏染汉习，每思以文墨见长，并有与汉人较论同年行辈往来者，殊属恶习。夫弃满洲之旧业，而攻习汉文，以求附于文人学士，不知其所学者，并未造乎汉文堂奥，而反为汉人所窃笑也。”[174]这段谕旨的语气表达得很微妙，表面说的是如何防止沾染汉人恶习，实则也含有一旦满人习学汉语不力，恐有失体面的不自信的心理在作祟。这种面对汉人文化的不自信决不是乾隆一个人揣摩出的个别现象，而是可能弥漫在官员中的一种普遍心态。也就在他颁布这些谕旨的前一年，发生了一件驻盛京的礼部侍郎以诗词发抒抑郁不满之情而获罪的事件。在乾隆朝发生的众多文字狱案中，这个案件并不显眼，却颇能透视出满人官员的一般心态。

盛京自清朝定鼎以来，设立五部侍郎、及奉天尹丞等官，分理庶政，教养旗民。可就在这龙兴之地，却出现了一位盛京满人礼部侍郎借汉人诗词以宣泄心中之抑郁不平之气的案件。其实在乾隆眼里，这位侍郎先生“本属庸材，粗通腐文”，却满纸都是怨愤之语。在诗稿中出现了“霜侵鬓朽叹途穷”的句子，自比苏轼谪居黄州。乾隆以轻蔑的语气点评道：“自思以彼其品其学，与苏轼执鞭，将唾而箠之。且卿贰崇阶，有何途穷之叹。”诗稿中又有“秋色招人懒上朝”之句，乾隆的评语是：“寅清重职，自应夙夜靖共。乃以疏懒鸣高，其何以为庶寮表率。”至于这句“半轮秋月西沈夜，应照长安尔我家”。乾隆更认为是有汉家之地优于满人龙兴之地的意思在里面。这让乾隆心里很不舒服，难免以这样的话来泄愤：“独不思盛京固我丰沛旧乡，卿世臣居心不可问如此。”紧接着就是一段敦敦告诫：“夫纵情诗酒，最为居官恶习。以满员而官盛京，尚抑郁无聊，形诸吟咏。则从前汉人之以出关为畏途，又不足怪矣。此地风俗素淳，甚恐为此辈所坏，嗣后盛京各官，当深以此为戒。”理由当然是不可学汉人谪臣牢骚满腹的习气，况且“方今天下一家。即在汉人中，犹不应稍存择地之见。况满洲世仆，岂可遂忘根本。”[175]

时间又过了十年，乾隆却惊奇地发现，一些满人地方官居然连自己的母语满语都无法正常表达，这让他倍感郁闷。有一次驻扎伊犁的地方官伊勒图来京觐见，乾隆感到他说清语较前生疏，于是马上警告说：管辖官兵的地方大员，不但应当熟练掌握清语，就是蒙古语也宜留心学习。伊勒图作为满人，居然自己的母语都大有退步，他猜想伊犁的地方官员在平时肯定以汉话做日常用语，完全不把满语当回事。在乾隆看来“夫清语乃满洲根本，即不会蒙古语，岂可不会清语？且现在陆续携眷，驻扎伊犁者多，尤当以娴习技勇清语为要”。他命伊犁将军明瑞，以后议事必须使用满语，禁止汉话。如果以后回朝的大臣应对时仍然满语生疏，就会拿明瑞是问。[176]

在对待“清语”（满语）和“汉语”使用的问题上，乾隆一直处于摇摆的状态。原先他担心满人尤其是满族大员的子女沾染上汉人的浮华玄谈之习，所以不主张满人子弟应科举之试。理由是“八旗淳朴素风，近来未免沾染虚浮。艳心诡遇，且从而钓弋其名。渊薮其弊，是以示之节制。”也许是受到震慑，乾隆发觉八旗大臣竟然没有人奏请子弟应试。于是又安慰说“俾知崇实黜华，非概从禁制，遏其进取之途也。”乾隆的心思是这些满人贵族子弟：“既不潜心力学，而于国语骑射，又未见专攻娴习，顿觉出色。自不如兼收并进，犹可为造就之资也。”在乾隆的印象中，清朝定鼎百有余年“满洲词臣，文藻黻饰，亦不可少。”如果这些大臣子弟“果能于国语骑射之外，兼习文艺。在伊等延请师资，扩充闻见，较之寒素之家，成材自易。”想到此，乾隆终于发出谕旨，以后八旗大臣子弟，准予参加考试，不须奏明请旨。[177]

乾隆对汉人文化的摇摆态度说明他的深层心理中隐约含有对江南文人丝竹娱人的生活方式不宜表露的艳羡之情，但这种紧张心态决不可彰显于世，以乱世心。乾隆就曾警告说：况东南风土软弱，旗员久居其地，亦必耽于安逸，不得展其所长，更非所以爱之也。[178]因此，对“质朴”生活的提倡做为削弱江南文化权威的一种策略，恰与江南士人对易代反思的主旨有重叠吻合之处，在表面上达成了某种相互认同的格局，却并不意味着清初帝王推崇“质朴”的表达是唯一乃至完全心甘情愿的选

择，在实际的行动层面，帝王对江南奢靡风气的模仿与吸纳，在某种程度上已远远超过了明末的规模，以至于会形成口头谈“质”，行为趋“文”的复杂态势。

可以想见的是，康熙帝和乾隆帝不断通过谕旨敦促官员力行节俭之事，肯定会对官员的心理构成影响，于是就会出现一些极端的言论。比如就有一个名叫孙宗溥的御史，奏请设立规条，将民间婚丧宴享等活动，统统加以限制，目的是体现出皇上“黜浮崇实之意”。乾隆立刻意识到这种极端行为的荒谬性，认识到“勤俭”与“奢靡”风气的形成不但和地域空间的差异有关，而且会以惯性延续下来，成为不宜变异的传统资源，所以只能因循其原有的脉络予以有限的规范。他说：“但天下之大，五方风气不齐。唐魏之勤俭，吴会之华靡，自古已然。皆各随其土性，以成习尚。是以山陕之民，富者知节啬，江浙之民，贫者矜华赡，其风自难顿革。是惟力为渐摩，去其太甚，以蕲至于返朴还淳耳。且地方有富民遇宾祭等事，即用度较丰，小民亦得资其余沥，以事生养。必令吴越之俗，迫之使效秦晋之风，无论一时难强，且使富者专利自封，则贫者益难餬口矣。若概恐其时绌举赢，遂严立限制，抑而裁之，以示必从，不从即以法绳其后，此势之所不能，徒使胥吏乘此需索讹诈，更为民累。”认为孙宗溥的建议属“无事烦苛滋扰”。[179]

在清初帝王崇俭抑奢治理策略的暗示下，一些地方官员纷纷以炫耀朴拙的生活方式猎取声名。袁枚就曾讲过一个故事说某尚书任职江南，标榜“以俭率下”，有一次偶尔路过街上，猛然看到一个瓦匠的妻子居然身著红色衫衣，头上簪着花，在街旁观望，立即命随从捕获而去，可怜这位匠人刚娶新妻，不知何故，只好号泣着尾随而走，在衙门外徘徊三日没有消息，于是把房子卖掉，贿赂衙役，衙役借机问到妻子的情况时，那大人笑说我几乎忘了这事，把瓦匠妻子带到中庭，忽然高呼有请夫人，瓦匠妻子这时惊诧地发现，眼前出现了一个蓬头垢面，手持簸箕的女子，她身著粗布，显然是刚从厨房里出来，这官得意地指着说这就是我夫人。接着就是一段训话：我家夫人封一品，服饰尚且如此简陋，你家乃是瓦匠，着装却如此华丽，由此我看到饥寒的岁月马上就会来临了。表示这是以身立教。这妇人离开后发现家室全无，最终自尽而死。

袁枚对此评论说，“俭，美德也。自矜其俭，便为凶德。”他举例说，这就像蓼虫食苦而甘，那是它自己的事，与人类无关，如果要率天下人都向蓼虫学习，那就太荒唐了。所谓“有所矜乎此者，必有所蔽乎彼也。”[180]因此，“君子小人之分，不在奢与俭也明矣，人之好尚不能尽同。”奢俭的关系应该是“奢俭之适情，亦犹食味之适口而已矣。”[181]袁枚在给另一位官员的信中，对以俭朴行为博取清名的做法提出尖锐的批评。他质疑说：“若积俸钱以遗所不知谁何之人，而徒取朝廷倚赖之身，而恶衣恶食以戮苦之，是为子孙计，贪甚矣，而何俭焉？若曰，非此恐清名不立，是为好名计，贪甚矣，而何俭焉？”[182]可见对质朴的理解此时在士林中已悄然起了变化。袁枚主张衡量奢俭是否适度的标准应该以是否合乎“礼”的标准为指归。“先王豫知后之人必有奢以乱制，俭以沽名者，故戒奢黜俭，而一束之以礼。孔子曰：‘非礼勿视’，非特奢于听者非礼也，其过俭之听，亦非礼也。”所以他劝说这位官员“宜率天下归于礼，不宜率天下归于俭。”[183]道理并不复杂，人的情欲需有个适当的渲泄渠道，故“好货好色，人之欲也；而使之有积仓，有裹粮，无怨无旷者，圣人也。使众人无情欲，则人类久绝而天下不必治，使圣人无情欲，则漠不相关，而亦不肯治天下。后之人虽不能如圣人之感通，然不至忍人之所不能忍，则絜矩之道，取譬之方，固隐隐在也……故曰：不近人情者，鲜不为大奸。”[184]在并非贫困的情况下以尚俭标榜很可能只是一种故作姿态：“且当贱贫时，而以恶衣恶食自轻，则当贵富时，必以恶衣恶食自重。”这种“清名”肯定有虚假之嫌。因为“清以心求，不以迹取也。”标准只能是“圣贤以礼为归，豪杰惟情自适……清，美名也。有大力者以美名震之而不移，则有大力者以恶名诱之而更不动。知此者，可以立身，可以观人。”[185]如果和清初鼎革时期的士林言论相对比，不难发现清初士林中以俭为美，并强调质朴之生活态度和方式最

合“礼”之规范的说法在乾隆晚期已为适情而动的新的“奢俭观”所取代。

士林精神世界变化的发生与帝王生活品味中对奢俭形式和内容表述的转换具有相当密切的联系。

乾隆御制诗中有游扬州的诗作，其中一首就反映出了他面对江南奢靡风气时的真实心境。乾隆三十年南巡扬州时有诗云：“三月烟花古所云，扬州自昔管弦纷。还淳拟欲申明禁，虑碍翻殃谋食群。”显示出他在面对多年积累下来的江南繁华而又奢靡的胜景前，既概叹其绚烂多姿，又忧其腐化心灵；既欲禁抑奢华的弥漫，又担心断绝小民谋食之路的复杂心态。诗末自注说：“常谓富商大贾出有余以补不足，而技艺者流藉以谋食，所益良多。使禁其繁华歌舞，亦诚易事。而丰财者但知自啬，岂能强取之以赡贫民？且非王道所宜也。化民成俗，言之易而行之难，率皆如此。”[186]在另一首诗作中，乾隆也透露出了过度强调俭朴会妨害民生多样发展的担忧。其诗云：“富庶从来说广陵，满城丝管映街灯；唐风拟令崇淳约，谋食贫人虑失凭。”他自己的自注说：“商人习为侈靡，其技巧役之贫民，藉以糊口者甚众，亦损有余而补不足之道，若令如唐魏俭啬则土著益艰于谋食，故不之禁。”[187]乾隆的这段自白显然与康熙帝对江南的严厉态度有了很大转变。晚年的乾隆帝更是对臣子奏称禁抑奢靡的言论表示明确的反对意见，乾隆四十六年，刘天成奏请严浮费之禁，以裕民生，乾隆的评价是：“言之亦觉动听，而行之寔有所难。”他随后陈述自己的理由说：“如摺内所称居楼园馆一日辄耗数日之需，浪子酒徒一人每兼数人之用，甚至齐民妇女官家奴隶僭肆奢华，妄夸文绣等语未尝非真实情事，但此等风俗积渐使然，国家承平百有余年，生齿日繁，京师为万方辐辏之地，各省省治与夫苏杭汉口香山大马头之类百姓耳濡目染，非乡隅偏僻可比，由俭入奢势使然也。若如所言，即京城言之，朕何难饬令步军统领衙门及巡城御史转饬司坊各官，将茶坊酒肆一切花费钱财之地尽行封闭饬禁，其有僭越定制妄事侈靡者访拿究处，即外省大市镇各处亦可俾各督抚寔力查禁，当此政治严肃之时，何虑不令行禁止。”他进一步解释了其反对禁抑奢华风气的理由说：“然朕既不能道德齐礼以成丕变之休，即不得已而齐以政刑当务其大者，倘以闾阎浮费之故辄绳以国法，轻则不足示惩，不过阳奉阴违，重则未免已甚，朕不为已甚也。是使民未蒙崇俭之益，而先受滋扰之纷，亦岂政体所宜。况每岁秋审谋故杀人犯已不胜诛，岂能将侈肆越礼之人复一一绳以三尺乎？此时朕非不能办，实不忍办也。且其事亦多有不便于民者。”[188]

其实早在康熙时期，他对奢靡的禁抑效果也流露出了怀疑的态度，曾说过这样一段话：“近日民生贫困，家给人足之乐，远不及于古，而风俗之奢靡日甚，向严加禁止，渐有规模。自兵兴以来稍弛其禁，诚恐奉行不善，或至扰民，忽思足民良法，终无逾于此。”[189]语气中毕竟出现了松动的迹象。乾隆在登基后不久，曾发表过一段关于“义利之辩”的议论，其中说到：“从来利之一字乃圣人之所不讳，而为贤者之所谨防。易之文言释元亨利贞曰：利者，义之和也，利物足以和义。《系辞》曰：理财正辞，禁民为非曰义；《论语》亦曰：因民之所利而利之欤，《周易》正相发明，惟放利自私则不可耳。盖义利本非两截，用之利物则公而溥，是利即义也；用以自利则贪而隘，是利即害也。后人但见言利之害，遂将义利判然分为两途，如冰炭水火之不相人。孟子恐人舍义言利，日趋于害而不自觉，所以有何必曰利之说也。所谓利物者以百姓之资财谋百姓之衣食，上之人不过为之董率经画而已。所谓自利者掊克聚敛，取下民之脂膏，充朝廷之府库，以致民力益竭，民怨日增，其为害孰大焉。”[190]从乾隆以后的行迹看，这段话与其后来的行为方式并非保持一致，可以说“质表文里”从某种程度上演变成了表述与行事的错位。

南巡盛典的持续进行也颇可印证皇家“质表文里”的言行风格。康熙与乾隆的多次南巡，大都打着巡视民生、河防、观风的目的。其中“观风”一项显然包含禁抑奢靡的内容，这可以从康熙反复告诫汤斌注意移风易俗的事例中观察出来。乾隆也曾模仿康熙的语气说：“惟念大江南北，土沃人稠。重以百年休养，户口益增，习尚所趋。盖藏未裕，纷华

靡丽之意多，而朴茂之风，转有未逮。夫去奢崇实，固闾阎生计之常经，而因时训俗。以宣风而布化，则官兹土者之责也。其尚励乃实心，以行实政，无忝教养斯民之任。凡兹士庶，更宜各敦本业，乃屏浮华以节俭留其有余，以勤劳补其不足。时时思物力之艰难，事事惟侈靡之是戒。"[191]也生怕别人议论南巡具有旅游的性质，他曾表示："且南巡之举，岂仅为山水观览之娱。上年朕临徐邳淮泗沮洳之地，为之相视求瘼，疏泄修防，次第兴举，今岁农事倍收。"[192]他曾用诗词的形式告诫两江总督黄廷桂说："何须张锦帐，惟喜阅鳞田；细验刚柔俗，周谘丰歉年。"并不厌其烦地强调"此地人文盛，还淳尚勉旃。"[193]

可是江南的繁华盛景显然还是大大吸引着清初帝王的眼神，唤起了他深藏内心的欲望和冲动。特别是万民归顺、欢声雷动的场景更是给以"蛮夷"入主华夏之地的君主以心理上的自我满足感。时人对乾隆南巡的记述称：扬州、苏州、嘉兴、杭州四府盐商及渡海赴日本办铜之官商人等，皆搭设高台演出歌舞，不惜钱物，极尽奢华。大凡数百里内迎驾之时，舞台数千座，无一相同者。皇帝亦相应回赐上述人等金银、小件器物、貂皮等，众人皆引以为不世之荣幸。又命免去南巡沿途的一年贡赋。至灵岩山行宫驻跸，游该地十八景。灵岩山行宫山麓建有舞台百余座，亭台二十座，表演各种歌舞，供皇帝观赏。因山麓四周由同行扈从人员包围守护，入夜灯火如繁星闪烁。河中灯船百余艘游动，燃放烟火，极其热闹，水中陆上皆如同白昼。"同月二日，在石湖行宫，设高五层之龙船二十艘、五色渔船五十艘，以网捕鱼，皇帝终日观赏。[194]这样极尽奢华、万民拥戴的场面和百年前江南民众殊死抗节的历史记忆纠缠在一起所引发的对比心绪，更使得乾隆帝对江南奢靡的指斥之音降低了声调。以至于各种对南巡路程中铺张靡费的申斥好像变成了一纸具文。乾隆曾故作埋怨说，"乃今自渡淮而南，凡所经过，悉多重加修建，意存竞胜。即如浙江之龙井，山水自佳，又何必更兴土木？虽成事不说，而似此踵事增革，伊于何底，转非朕稽古时巡本意。"表示"嗣后每届巡幸之年，江浙各处行宫及名胜处所，均无庸再事增葺，徒滋縻费。即圬墁褀饰，不至年久剥落，亦可悉仍其旧。"[195]甚至在回京途中，听说赵北口有供备龙舟之事，预先命地方官"实力饬禁，毋得稍踵靡文以副朕意。"可是当扬州盐商为迎接乾隆的到来而捐种了万株梅花后，乾隆却认为是利民之举，予以褒奖。其诗作中就流露出了赞许的心情。诗云："平山万树发新花，胜举清游两可夸；不种牡丹种梅朵，殢财人亦厌繁华。"其自注说出了此行为不属奢靡之列的理由："平山向无梅花，兹因南巡盐商捐资种万树，既资清赏，兼利贫民，故不禁也。"[196]

乾隆帝对待盐商种梅的态度其实反映的是相当矛盾的心境。一方面他绝非真正厌弃江南财富，只不过希望其分布得均匀适宜，如其诗云："富矣闾阎藏不匮，彬哉士庶许还淳。"[197]他对自己也有要求，南巡过程甚至不乏崇尚俭朴的细节，如命令两江总督尹继善，各码头地方只许铺棕毯，不许铺红黄等毯。[198]又如行宫列布帐为周庐，以示俭朴等等，[199]都不能完全说是做秀之举。但后来他拒绝盐商财富诱惑的能力显然在下降，他的理由是接纳盐商贡献并非盘剥民力，诗里即有"虽然商力非民力，但觉今年胜昔年"的说法，故令其捐献可达到削富为民的作用，乾隆每鉴于商捐的贡献，而多次下旨加赏，如乾隆二十二年食盐每引加赏十斤，规定"不在原定成本之内，以二年为限，庶民力既足而商力亦舒，以示恤商爱民之意。"[200]乾隆以为如此就可达到"藏富于民"的目的，他还自认为这与其崇尚俭朴的初衷并不冲突，故当他路过淮阳郡地界时曾欣然吟道："藏富于民欣按辔，返华以朴忆陈编。"[201]不过盐商的巨额捐助也让乾隆尝到了甜头，他以后多次南巡的花费也越来越多地依靠盐商捐助，而且各种军需、河工、赈灾以至于寿诞、赏赐等费用均依赖盐商的赞助。据学者统计，康熙朝除康熙十七年盐商济军饷 13.5 万两，及康熙十年、十八年捐助灾款共 5 万两外，大部分盐商的捐助都集中在乾隆时期，且数字巨大，动辄数百万两以上。[202]这不但助长了盐商的贪污之风，而且间接导致江南风气开始回归奢华。

时人已发现，康熙中叶，士人尚以结交商

人为耻，到乾隆时与商人交往已成风气。姚世锡记浙江吴兴人物，有一条史料就说到自己少年时家乡有孝廉名叫潘彦徽：“家贫艰于脂秣。一日问同年凌端臣先生曰：‘盐、当商可拜否?’端臣先生曰：‘所获不过数十金，何可丧此名节?’先生极口称是。锡时年十一，亲闻斯语，敬识不忘。今则士风日下，有一新贵，家本素封，乃用晚生帖拜当商，仅获三星之赠，而论者不以往拜为非，曷胜浩叹。”[203]

有人则从服饰的演变上观察到了从康熙到乾隆年间世风的变化轨迹。康熙元年就曾禁止军民使用蟒缎、粧缎、金花缎、片金倭缎、貂皮、狐皮、猞猁狲作为服饰。康熙三十九年又规定八旗举人、生员等只准服用平常缎纱，不得服用银鼠等皮货。汉人举人、生员除狼皮外，也按八旗规定执行，而普通军民胥吏则不得用狼狐等皮，甚至不得用貂皮做帽。雍正二年，对军民的服饰颜色有更加详细的等级规定，称“服色有用黑狐皮、秋香色、米色、香色，及鞍辔用米色、秋香色者，于定例外，加罪议处。”[204]可是到了乾隆年间，情况则有了很大变化，时人笔记中曾有对比云：“康熙时，衣服冠履，犹尚古朴，常服多用布，冬月衣裘者百无二三，夏月长衫多用枲葛，兼用黄草缣。今则以布为耻，绫缎绸纱，争为新色新样，北郭尤盛。间有老成不改布素者，则指目讪笑。”[205]这与乾隆晚年对奢靡风气的认知有所变化有关，他认为对百姓生活趋于奢靡的禁抑虽经屡次申饬，却效果不佳，是一种社会趋向转变的结果，非人力所能控制。他举服饰的变化为例说：“如绣蟒一项，若概不许服用，势必将旧有者藏箧笥而令其分置，织蟒服用，争购居奇，转滋耗费，自不若任其穿用之为便也。”他谈到了如此行事的理由时，认为风气和制度不可复古的道理是一样的：“夫淳朴难复，古道不行，如三代、井田之法岂非王政，然当时所谓八家同养公田公事毕然后敢治私事，此亦宜于古而不宜于今。近世人情日薄，谁肯先公后私，即均田亦称善政，穷儒往往希此以为必应行，而在今日亦断属难行，无论夺富以益贫，万万不可，即使裒多益寡而富人之有余，亦终不能补贫人之不足。势必致富者未能富，而富者先贫，亦何赖此调剂为耶!”他最后感叹道：“朕宵旰勤求，未尝不欲民风敦朴，户有盖藏，而习俗日趋于华靡，殆非条教号令所能饬禁，譬如江河之向东谁能障之使西流耶?”[206]

对于乾隆到底是“崇俭”还是“尚文”的真实心理的揣摩往往很能窥见出当时江南精英洞见帝王心理的历练程度。比如当时的江浙大吏黄廷桂就一味地认为乾隆崇尚俭朴是其唯一真实的心态，于是对南巡中民众自发迎驾的做法大加抑制，结果恰恰逆悖了乾隆“质表文里”的心理期求。江南士人袁枚却以洞察秋毫的眼光对乾隆的真实心理深有所悟，他上书直指黄廷桂行为的诸多谬误的要害。当时乾隆表面上的谕旨是南巡所治桥梁山川，原许开除正供，不必门征户罚，况诏书重叠，惟恐累民。黄廷桂却从相反的意思理解谕旨的涵义，觉得“南民狡狯，无忠爱之心，故一大创之。”这个思路显然属早期满人入关对江南的看法。当地绅士以搭彩棚、经坛的形式迎接皇上时，却被黄廷桂粗暴取缔，导致“绅士惧而星散”，按袁枚的看法是：“不知钟爱者，民之油然自生者也，非可以威力取也。”他进一步分析黄廷桂这种举措是：“大逆公意，而牵持汹汹。公之心，以为彼绅士者，当捆载而来；为有司者，当拒绝而去。阴用其费而阳不受其名，然后，上不知，而其道两便也。然绅士既欲献媚于上，必不肯捐费于无名之地；上尚不肯累百姓，又岂肯加罪于献媚之人？此理之易明者也。彼纳手旁观而祸至，醵钱效忠而祸又至，进退怅怅，其能无怨乎？故曰：‘公之敬君，知其小而忘其大也’。”[207]

袁枚的这段话其实已经洞悉到了乾隆的深层心理。果然不久，黄廷桂就被免职调往陕甘地区。谕旨对其去职的理由说的很明白：“盖南人风气柔弱，而黄廷桂性情刚躁，几于水火之不相入。此番办差诸事，该省吏民畏惧之心胜，而悦服之意少。黄廷桂喜怒之间，亦不得领要。受其呵斥者，固不能无怨；即为奖许者，亦不以为感，久之将何以行其威令。必令久于江省，未免用违其长。”[208]谕旨中的口气其实也有把江南作为特殊区域予以对待的意思在里面，实际承认了江南作为文化中枢的地位。

南巡的费用除从宫廷内务的财政上支出

外，主要靠地方政府的支持和商人的捐赠。其中徽州盐商的资助成为改变南巡观风取向的最重要的因素。从康熙帝与乾隆帝对南巡意义的表述来看，一方面有镇抚江南民心的政治动机；另一方面也有观风整俗，使世情趋于淳朴的考虑。在南巡前会反复强调不许扰民，并详细规定经费须一律从官府支出。不过，徽商的介入却使得整个南巡的规划逸出了原有设计的轨道，被牵进了江南奢靡消费的漩涡。据研究，仅乾隆二十二年至三十二年共十年间，盐商黄汲德等就为南巡赏赐之需及皇太后七旬寿辰等皇家事项共捐银三百一十万两。据统计，自康熙至嘉庆年间，清廷共收扬州盐商报效银达三千九百八十二万二千一百九十六两之多。[19]

徽商势力的崛起及其对皇家与江南文化圈的渗透是清初有别于晚明的一个重要现象。清初徽州盐商大量涌人扬州等江南核心重地，成为新型移民，构成了独特的河下盐商社区。徽商由于来自徽州的乡村地区，在进入江南文化核心区后急于得到文化精英的认同，于是在行事做派上大量模仿苏州文化，形成了士商融和的文人雅集风格。徽商通过大量购买字画古董，间接资助了文人的生活，使得文人消费能力有所增强。同时也使得江南文人更加依赖徽商的资助，从而改变了晚明以来，文人圈靠士绅产业从事诗酒唱酬活动的旧有格局。故当时就有人评论说："淮俗从来俭朴，近则奢侈之习，不在荐绅，而在商贾"。[20]

清初帝王与徽商的关系则更加微妙，徽商通过对南巡事项的大量资助从中获益。帝王则在利用徽商上面多次处于摇摆的状态。乾隆一度认为，依靠"商捐"是一种官场陋习，他早期南巡时曾经多次降下谕旨令当地督抚"毋事浮靡，务从简朴，并饬禁一切商捐陋习。"他的理由是，只要动用皇家储备，就足以应付南巡的开支。他自信地表示："朕清跸所经，观民问俗，关政治之大端，即动用数十万正帑，亦何不可，而必取给于捐项乎……苟徒以铺张华丽，炫溷耳目，至派累各商铺户，使不肖胥后乘机滋扰侵肥，是以惠民之典而转以累民，岂朕巡行本意，亦岂所以慰兆庶望幸之忱耶。若仍出此，朕惟引以为戒。不当俯从所请矣。"对于南巡的具体事宜，如西湖中船只的数目，何处悬彩挂灯，乾隆也有所考虑："如西湖中船只，自皇太后及朕御用一二舟外，其随侍人等，原可各载小艇，毋庸多备船座，以滋糜费。再所过城市民居，因迎候銮舆，各出诚敬之意，于其门前香灯悬彩者，自可不禁。其行宫陈列玩器，苏扬城郭衢术间，张设棚幔，已有旨禁饬。至沿途水次，从前俱设灯船台阁俚俗游玩之具。此不过地方吏役，及民间游手好事之徒，藉名苛敛。尤当通行严禁。"[21]这是乾隆二十年的情形。

再过六年以后情况就不一样了。我们看乾隆二十七年的一道谕旨："朕车驾所经，惟桥梁道路，葺缮扫除，为地方有司所宜修补。其彩亭灯棚，一切饰观之具，屡经降旨斥禁，今江浙两省涂巷，尚有踵事因仍者。此在苏扬盐布商人等，出其余赀，偶一点缀，本地工匠贫民，得资力作，以沾微润，所谓分有余以补不足，其事尚属可行。若地方官专欲仿而效之，以为增华勿胜，则甚非奉职之道。嗣后督抚等，其实力禁止。一切屏去浮靡，以崇实政。"[22]这段谕旨的意思是明显的，那就是凡属南巡例行开支之外的费用不能从地方政府的经费中支取，可如果徽商乐意资助，在乾隆眼里属"偶一点缀"的部分则不在禁止之列。实际上是在暗示，自己奢靡无度的欲求，只要是清廷财政正规系统中额外的贡献其实是被默认了。这就使乾隆针对盐商发布的节制糜费的谕旨看上去有些不疼不痒、言不由衷。如乾隆二十六年四月因南巡"办差"累及两淮盐商，谕责两淮历任盐政吉庆、普福、高恒建造扬州行宫踵事增华，过于劳费的谕示就给人这个印象。这份谕旨说到从前吉庆为盐政时，其缮葺已觉较华，而普福任内必求胜于吉庆，今闻高恒所办，则又意在驾普福而上之。该谕旨又饬责历任盐政建设行宫，谓盐商虽抒诚襄事，实皆出于至诚，亦应量为节制。[23]

其实，在江南地区贯彻皇室"质表文里"策略的枢纽人物是担任江南织造和两淮巡盐御史的汉人包衣。包衣虽为汉人，却长期服侍于皇室宫内，自幼即娴于满族习俗，属皇家的贴身家仆，如曹寅的骑射技术就很高明。他们被康熙皇帝安插在江南特殊的职位上，目的是能

够越过地方官的视线，频繁地和当地盐商打交道，为皇家内室收集财富。由于他们的汉人高官身份，可以自如地穿梭活动于江南文人圈之中，成为皇室和江南精英来往的中介。曹寅就曾受康熙之命编纂《全唐诗》，体现出皇家收编江南文人的意图。乾隆帝修《四库全书》显然延续了这个思路。曹寅还通过编纂纪念其父亲的文集《楝亭集》，结交了苏州一批汉人精英，甚至包括像陈恭尹这样的明遗民。江南织造还负有为皇室收集珍奇礼物的特殊使命，苏州织造李煦就向康熙贡献过东西洋的各色礼品，甚至还为康熙寻找戏剧教习以教授女孩学戏。[32]我们注意到，这些汉人“包衣”所扮演的角色特别能体现出清帝“质表文里”的行事风格。他们具备了汉满文化那些基本优秀的素质，一方面保留了弓马娴熟的满人习气，同时又能文能诗，其汉人包衣身份可以使之代表皇家通过诗酒交游的方式圈拢江南士林的人气，特别是作为皇家收集财富的半秘密管道，包衣在一定程度上帮助清帝唤醒了对晚明江南奢靡风气的向往，并间接影响到民间风气的转变。

结论

“文质”之辩在中国思想史中一直具有相当复杂的涵义。表面上看，“质”与“文”按字面很容易被理解为“原始”与“文明”的差别，中国历史的文明和进化被描述为一个由“质”而“文”的过程。但对“文质”差别的理解切不可按现代人对历史的判断做出武断的解释，所谓“一文一质”互为损益，的确构成了历史演进的基本走向，但在古人的眼里，“由质趋文”并非像现代人想象的那样是一种进化论式的直线变化，或者说，这趋势不是历史的唯一选择，特别不是一种唯一的乐观选择。在不少时间里，“质”所包含的“淳朴”的意思更容易超过“文”的尊崇位置取而代之，构成思想主流。“质”所代表的粗陋、鄙俗与“文”所代表的精巧、雅致随时代转移而不断处于互相置换的相对化态势。“损文益质”还是“损质趋文”的选择经常会随着时代主题的游弋发生难以预料的改变。

比如南宋以后，“文质”就被赋予了特别的空间和种族意义。南宋与金代的对峙格局使得如下分化具有了不同以往的特征：空间：“南”（文）—“北”（质）；以及种族：“宋人”（文）—“金人”（质）的二分描述逐渐成为约定俗成的用法，并且在传统“文质之辩”的框架下被凸显出来，同时被赋予异常强烈的道德评判色彩。消沉已久的“夷夏之辩”的陈说相当巧合地在“文质之辩”的解读中重新被唤醒，以应对南宋偏安之后的思想困局，这种思路与唐代皇室身份出于“夷狄”，进而使汉蛮生活方式混杂莫辨的状态极为不同。如此对“文质之辩”的解读在明末清初易代之际重新得到张扬，成为遗民反满意识的重要思想资源。要准确把握这个过程，须得分别从士人和帝王意识的两个面相切入才能梳理清楚。

清初与南明的对峙与南宋与金人的对峙有相似的一面，只是在时间长短上差别甚大，同时也使“文质之辩”与南宋的历史记忆纠缠在了一起，无法真正与之剥离开来。对满人的想象往往与对金人的历史认知关联在一起，自然会把满人的所作所为归人“质”的一极予以贬斥，不过对满人人关导致文化蜕变的焦虑恰恰与对晚明倾颓覆灭的历史经验的反思相叠合，由此所酿造出的思想后果往往给人难以言状的复杂感受。

从清初帝王的角度看，面对江南这块特殊的地域，一直心存某种尴尬难言的暧昧态度。“江南”作为文渊与奢靡并存的符号，肯定会对满人的治理行为构成太大的压力。这种压力不完全是政治的，更多的是文化和心理上的。文化上的压力大体上可以归结为一种“文质之辩”的定位问题。满人自居以俭朴强悍的风格夺得大明的天下，却又不得不面对征服地区文人的轻蔑姿态与无声的非议，在心态上并无优势可言。“质”的生活样态无法与“文”的传统相抗衡是帝王的一块心病。经过几代的努力，到乾隆时其“文”的水平早已居于一般儒者之上，却仍一度难以消除如何保留满人习俗传统和认同汉人文化之间形成的紧张感。

从本文的分析可以约略看出，这种紧张感的祛除部分源于士林阶层对晚明生活方式的摈

弃及在特殊语境下对“质朴”生活观念的认可有着不可分割的关系，因为在这些士人的眼中，一度曾备受赞誉的自由飘逸的那种“文”的生活态度一定要为明代的灭亡担起责任，这样和清初帝王以“质朴”相尚的生活态度暂时建立了共享的言论空间。起码是对“质”的意义重加认定这点上彷佛找到了共同语言。

“文质之辩”不仅是一种观念的表达，而且涉及到对“奢靡”还是“节俭”的生活态度的认知差异及其在社会治理行动上的若干变化。关于“奢靡”和“节俭”的关系问题，杨联陞先生认为，传统中国思想总的来说是赞同消费和俭省，反对花费和奢靡，人的欲望被看作是永远不能完全满足的东西而被当作恶加以控制和管制。因此，在经济思想领域，极少有人注意到积蓄和投资尤其是纯粹经济性的投资之间的关系，更少有人注意到在花费和经济增长之间所可能具有的关系。[25]其实在晚明以后士林中已出现为数不少的为“奢靡”行为辩护的文字。如较有名的上海的陆楫关于为江南地区普遍存在的“奢靡”行为辩护的议论。其中一个奇怪的论断是“特以俗尚甚奢，其民颇易为生耳”。[26]显然与主流的观点相反。

十八世纪陆楫的观点得到了越来越多的回应，余英时先生曾举法式善和顾公燮的说法作为佐证。特别是顾公燮的如下看法更有点惊世骇俗的味道：“有千万人之奢华，即有千万人之生理。若欲变千万人之奢华，而返于淳，必将使千万人之生理亦几于绝。此天地间损益流通，不可转移之局也。”[27]这句话喷薄而出的气势使我们感觉似乎“奢靡”时尚几乎已经可以理直气壮地成为一种喧腾于口的主张了。类似的主张固然和中国传统思想中抑制奢靡的观点相逆悖，却真实反映了晚明以来社会风气的变化轨迹。不过在清初士林舆论中却出现了相反的议论，我们从时人文集中会发现崇尚节俭的议论似乎重新成为主流。这与清初士林把晚明之亡归结为士林虚谈误国的认识有关，与之相应的生活方式自然也遭到了质疑。因痛感明代之亡而对“质朴”的肯定恰恰和清初帝王本身源自关外异族的“质拙”刚劲，充满新生活力的进取形象互相吻合，从而削弱了“夷夏之辩”框架下对异族的刻板认知。尚“质”的节俭态度奇怪地重新占据了思想的制高点。

清初帝王对“质”的重新肯定通过一些汉人官僚在具体施政中得以体现出来，我们要特别注意那些本身具有明代遗民身份，后来又出仕清朝的士人群体所表现出的特殊心理状态。他们的一些行为带有对明末士林言行反思后的深深印迹，这些反思逐渐成为其构建地方秩序，从事新的治理策略的基础，在一些涉关“文质之辩”时与清帝思想的认同，也成为其与清帝王合作的意识起点。本文特意分析了汤斌治理江南的例子。汤斌和康熙帝一样都秉持传统的禁制消费的扩大以维系社会稳定的思路，禁入庙烧香、禁演戏、禁拜五通神等措施都是降低消费的思路，但效果不明显，汤斌的另一个办法是使基层的“养”与“教”结合起来，发挥基层组织的整合优势，恐怕这才是拉平财富不均的较有力手段。这也符合与遗民交往甚密但又入仕清朝的那些士人希望重建基层秩序的认知理念，尽管其实施效果如何还有待史实检验。

清初帝王对奢靡的禁抑言论在表面上与传统的言说没什么区别，多次的谕旨从内容上看也有例行公事的味道。但徽商的崛起及对南巡的财力支持，使得这些禁抑言论的背后多出一层新的解读，即针对不同人群拥有不同对策。如乾隆南巡时接受徽商的资助后，会以减免江南赋税作为一种回报，其实这个举动只是针对贫瘠地区的农耕为生的人群，而并没有考虑以抑制徽商的消费来平均江南人群的经济水准。所以给人感觉是禁抑消费的主张在实施时并不包括帝王的消费欲求，也无力禁绝消费现象对农耕的侵蚀，也正是乾隆这种“文过饰非”的举动使得江南徽商群体变本加厉的贪婪行为获得了某种合法性的支持。这样一种“质表文里”的行事策略严重影响了有清一代的言论走向，也使得奢靡行为在日常领域里以一种病态的形式被合法化了。

*本文受到“新世纪优秀人才支持计划”的资助，特此致谢。

①曾静：《归仁说》，《大义觉迷录》卷四。

②参见王汎森：《从曾静案看十八世纪的社会心态》，

《大陆杂志》第85卷第四期。
③王夫之：《宋论》，中华书局，1964年版，第132－133页。
④⑤《大义觉迷录》卷一，卷四。
⑥参见白谦慎：《傅山的世界：十七世纪中国书法的嬗变》，三联书店，2006年版，第141－152页。
⑦《画网巾先生传》，《戴名世集》，中华书局，1986年版，第168－170页。
⑧阎步克：《魏晋南北朝的质文论》，载氏著：《乐师与史官：传统政治文化与政治制度论集》，三联书店，2001年版，第293页。
⑨⑩黄宗羲：《留书·文质》，《黄宗羲全集》第十一册，浙江古籍出版社，1993年版，第3页，第4页。
⑪关于清初“文质”与世运文运的关系，特别是鼎革期“文质”与“夷夏之辩”的关系，赵园曾有精彩的论说。参见赵园：《制度·言论·心态——明清之际士大夫研究续编》，北京大学出版社，2006年版，第351－384页。
⑫《诗广传·小雅四》，《船山全书》第三册，岳麓书社，1992年版，第391页。
⑬定居民族受到游牧民族的反复侵扰，却常常屡战屡败，以至于给“文明”的族群造成巨大的心理压力，彷佛是世界历史的普遍现象。
⑭《白居易集》第四册，中华书局，2005年版，卷六十二，策林一《忠敬质文损益》，第1301－1303页。
⑮《全唐文》卷三百十七，《续修四库全书》1639，集部，总集类，上海古籍出版社影印本，第227－228页，。
⑯⑰《陈亮集》卷之十五，《策问·问古今文质之弊》，中华书局，1987年版，第169页，第179页。
⑱《陈亮集》卷之十八《汉论·章帝》，第204页。
⑲⑳㉑《陈亮集》卷之十五，《策问·问古今损益之道》，第173页，第49页。
㉒《陈亮集》，第3页。
㉓乾隆帝就曾评论晚明政局说：“江左虽处下游，未始不可拟于南宋临安之局。”又说：“夫福王设于江南能自立，未尝不可为南北朝，如宋高宗之例也。而奈其日即慆淫，以致天命去而人心失，是非开创者欲究我兵威，而实守成者自失其神器也。”(《乾隆御批纲鉴》卷一百十六，黄山书社，2002年版，第7147页，第7123页。)
㉔㉖㊵㊶㊹㊿《李塨年谱》，陈祖武点校，中华书局，1988年版，第151页，第124页，第30页，第142页，第90页，第170页。
㉕《颜习斋先生言行录》卷下，《颜元集》，中华书局，1987年版，第699页。
㉗《题丁菡生自家话》，《钱牧斋全集》第六册，上海古籍出版社，2003年版，第1636页。
㉘㉙温聚民著：《明魏叔子先生禧年谱》，台湾商务印书馆，1980年版，第58页，第60页。
㉚《存学编》卷四，颜元《四存编》，中华书局，1957年版，第99页。
㉛《四书正误·雍也》，《颜元集》，第190页。
㉜《四书正误·述而》，《颜元集》，第194页。
㉝《非文》，唐甄《潜书》，古籍出版社，1955年版，第63－64页。
㉞ 唐甄：《潜书》，第63－64页。
㉟《立品说别荔城张生》，《二曲集》，中华书局，1996年版，第233页。
㊱《与严颖生》，《杨园先生全集》卷四，中华书局，2002年版。
㊲《日知录集释·外国风俗》条，岳麓书社，1994年版，第1037页。
㊳《李塨年谱》，第73页。
㊴㊺《备忘三》，《杨园先生全集》卷之四十一，第1157页，第1135页。
㊷孙奇逢就有榻铭云：“兀然一榻，每坐夜分，竹户绳床，风雪时闻，疎篱敝席，朴陋无文。”参见汤斌《清孙夏峰先生奇逢年谱》，台湾商务印书馆，1981年印行，第12页。
㊸王闻远：《西蜀唐圃亭先生行略》，唐甄《潜书》附录，第226页。
㊻《近古录二》，《杨园先生全集》卷之四十四，第1272－1273页。
㊼《张杨园先生年谱》，《杨园先生全集》附录，第1516页。
㊽《四书正误》卷四，《论语下·先进》，《颜元集》，第205页。
㊾关于《日谱》在清初思想界的作用，可参看王汎森：《日谱与明末清初思想家：以颜李学派为主的讨论》，《晚明清初思想十论》，复旦大学出版社，2004年版，第118－185页。
51温聚民著：《明魏叔子先生禧年谱》，台湾商务印书馆，1980年版，第19页。
52 53《颜元年谱》，第33页，第34页。
54《李塨年谱》，第7页。
55 56《李塨年谱》，第40页、第41页。
57 58 59《颜元年谱》，第55页、第34页。
60 61 62 63《李塨年谱》，第42页、第11页、第129页、第45页。
64 65《南北学派不同论》，载《清儒得失论——刘师培论学杂稿》，中国人民大学出版社，2004年版，第226－227页。

⑯《思问录》外篇，《船山全书》第十二册，第467-468页。
⑰《江南父老难北方子弟》，《陈子龙文集》上册，华东师范大学出版社，1988年版，第292页。
⑱《上孝宗皇帝第一书》，《陈亮集》卷之一，第1页。
⑲⑳黄宗会：《缩斋文集》，上海古籍出版社，1983年版，第7-8页。
㉑㉒黄宗会：《缩斋文集》，第3页、第4页。
㉓《明夷待访录·建都》，《黄宗羲全集》第1册，第21页。
㉔《康熙帝御制文集》（一），台湾学生书局，1966年版，第297页。
㉕《雍正朝起居注册》，第一册，雍正四年十二月，中华书局，1993年版，第884页。
㉖《高宗纯皇帝实录》卷四百八十四，乾隆二十年乙亥三月丙戌。《清实录》第十五册，第64页，中华书局影印本，1986年版。
㉗参见《清儒得失论—刘师培论学杂稿》，第258页。
㉘陈寅恪：《唐代政治史述论稿》，上海古籍出版社，1997年版，第16页。
㉙《二程集》，中华书局，1981年版，第236页。
㉚黄宗会：《缩斋文集》，第9页。
㉛㉜㉝㉞㉟参见贾敬颜：《许亢宗行程录疏证稿》，见氏著：《五代宋金元人边疆行记十三种疏证稿》，中华书局，2004年版，第233页、第229-230页。
㊱《周易内传》卷一上，《船山全书》第一册，第75页。
㊲㊳《诗广传》卷二，《船山全书》第三册，岳麓书社，1992年版，第377页。
㊴《周易内传》卷三，下，《船山全书》第一册，第368页。
㊵《周易内传》卷二，上，《船山全书》第一册，第163页。
㊶《尚书引义》卷六，《船山全书》第二册，第411页。
㊷《春秋世论》，《船山全书》第五册，第413页。
㊸《尚书引义》卷六，《船山全书》第二册，第411-412页。
㊹吴伟业：《王茂京稿序》，《吴梅村全集》，上海古籍出版社，1990年版，第748页。
㊺《春秋世论》，《船山全书》第五册，第501页。
㊻《春秋家说》卷上，《船山全书》第五册，第192页。
㊼㊽《诗广传》卷三，《船山全书》第三册，第420页、第494页。
㊾《春秋家说》下，《船山全书》第五册，第318页。

(100)《思问录外篇》，《船山全书》第十二册，第467页。
(101)如对“文”字的理解，从汉代即已具有多重涵义，《史记·谥法解》中就称：“经天纬地曰文；道德博文曰文；学勤好问曰文；慈惠爱民曰文；愍民惠礼曰文；赐民爵位曰文。”黄兴涛也曾认为：所谓“文”，实包括道德修养程度、学问知识水平，对儒家的礼乐制度的理解和教化实施情况，是否“爱民”并给人民带来“实惠”，乃至具有高明统治百姓的“经天纬地”之能——一种“文化”即文治教化而非“武化”之能等多方面的内容。（参见黄兴涛：《晚清民初现代“文明”和“文化”概念的形成及其历史实践》《近代史研究》2006年第6期。）
(102)参见贾敬颜：《许亢宗行程录疏证稿》，见氏著：《五代宋金元人边疆行记十三种疏证稿》，第244-245页。
(103)(104)(105)(106)《寄示诸子家书》，《汤斌集》（上），中州古籍出版社，2003年版，第218页、第220页。
(107)《高宗纯皇帝实录》卷十七，乾隆元年四月辛卯，《清实录》第九册，第448页，中华书局影印本，1985年版。
(108)《高宗纯皇帝实录》卷二百六十二，乾隆十一年闰三月丁酉，《清实录》第十二册，第395页，中华书局影印本，1986年版。
(109)(111)《春秋家说》卷上，《船山全书》第五册，第146页，第190页。
(110)《汤斌集》（上），第218页。
(112)唐甄《潜书·无助》，第38页。
(113)《子刘子行状下》，《黄宗羲全集》第一册，第260页。
(114)《答张一衡书》，《魏季子文集》卷八。
(115)张穆编：《清顾亭林先生炎武年谱》，台湾商务印书馆，1980年版，第92页、第109页。
(116)《康熙帝御制文集》（一），卷二十，第319页。
(117)《俟解》《船山全书》第十二册，第486-487页。
(118)《续一笑录》，陈光熙编：《明清之际温州史料集》，上海社会科学出版社，2005年版，第267页。
(119)《古文渊鉴序》，《康熙帝御制文集》卷之十八，第311页。
(120)《御批资治通鉴纲目全书序》，影印文渊阁《四库全书》第692册，台湾商务印书馆发行，第1页。
(121)《俟解》，《船山全书》第十二册，第483页。
(122)参见张寿安：《十八世纪礼学考证的思想活力——礼教论争与礼秩重省》，台湾中央研究院近代史研究所，2001年。
(123)《读周礼书后》，《康熙帝御制文集》第二集，卷四十，第1216页。

(124)《朱子全书序》，《康熙帝御制文集》第四集，卷二十一，第2296页。

(125)《农桑论》，《康熙帝御制文集》卷十八，第293页。

(126)《御批资治通鉴纲目》卷十一，《文渊阁影印本四库全书》第689册，第701页。

(127)《御批资治通鉴纲目》卷十上，《文渊阁影印本四库全书》第689册，第631页。

(128)《入江南境》，《南巡盛典》卷七，“天章”。

(129)《江南意》，《南巡盛典》卷五，“天章”。

(130)《恭奉皇太后驾临金山记》，《南巡盛典》卷十二，“天章”。

(131)中国第一历史档案馆整理，《康熙起居注》第三册，中华书局，1984年版，第1837页。

(132)《康熙起居注》第一册，第127页。

(133)(134)(135)《钦奉上谕疏》，《汤斌集》（上），中州古籍出版社，2003年版，第67页。

(136)《内升奏对记》，《汤斌集》（上），第152页。

(137)《寄示诸子家书》，《汤斌集》（上），第218页。

(138)《赐苏州巡抚陈宏谋》，《南巡盛典》卷二十三，“天章”。

(139)《渡江驻跸天宁寺》，《南巡盛典》卷十九，“天章”。

(140)《征君孙先生九十寿序》，《汤斌集》（上）第118页。

(141)《蕺山刘先生文录》序，《汤斌集》（上），第94页。

(142)《西涧集序》，《汤斌集》（上），第107页。

(143)《雪亭梦语》序，《汤斌集》（上），第109页。

(144)《答黄太冲书》，《汤斌集》（上），第187页。

(145)《寄示诸子家书》，《汤斌集》（上），第210页。关于易堂士人群体的讨论，可参见赵园：《易堂寻踪——关于明清之际一个士人群体的叙述》，江西教育出版社，2001年版。

(146)《送宋牧仲分司赣关序》《汤斌集》（上），第114页。

(147)(149)《答李襄水书》，《汤斌集》（上），第177页。

(148)《与宋牧仲书》，《汤斌集》（上），第205页。

(150)《敬陈春秋旨讲疏》，《汤斌集》（上），第707页。

(151)(152)《门人范景手述十五条》，《汤斌集》（上），第21页；第22页。

(153)《志学会约》，《汤斌集》（上），第26－27页。

(154)《钦遵上谕，以明教化，以善风俗事》，《汤斌集》（上），第605页。

(155)《钦奉上谕事》，《汤斌集》（上），第382页。

(156)《严禁左道凶徒，以端风尚，以靖地方事》，《汤斌集》（上），第617页。

(157)《请毁淫祠疏》，《汤斌集》（上）第83－84页。关于汤斌禁毁当地“淫祠”的详细情况，可以参看蒋竹山：《汤斌禁毁五通神——清初政治精英打击通俗文化的个案》，《新史学》六卷二期，1995年6月。

(158)《<孝经>易知》序，《汤斌集》（上），第100页。

(159)(160)《陈苏松逋赋难清之由疏》，《汤斌集》（上），第58页。

(161)《请毁淫祠疏》，《汤斌集》，第84页。

(162)《禁赛会演戏告谕》，《汤斌集》，第574页。

(163)《严禁奢靡告谕》，《汤斌集》，第577页。

(164)《与王抑仲书》，《汤斌集》，第195页。

(165)《举行义仓，以备饥荒事》，《汤斌集》，第362－363页。

(166)《申明农政，以重本务事》，《汤斌集》，第392页。

(167)《议立社学，以广教育事》，《汤斌集》，第515页。

(168)《评鉴阐要》卷一，《太昊伏羲氏始教民佃渔畜牧纲》条，影印文渊阁《四库全书》第694册，第420页。

(169)《高宗纯皇帝实录》卷三百八十四，乾隆十六年辛未三月庚戌。《清实录》第十四册，中华书局影印本，1986年版，第51页。

(170)参见王汎森：《清初的下层经世思想》，载《晚明清初思想十论》，复旦大学出版社，2004年版，第342页。又参见杨念群：《基层教化的转型：乡约与晚清治道之变迁》，《杨念群自选集》，广西师范大学出版社，2000年版。

(171)《高宗纯皇帝实录》卷三百九十九，乾隆十六年辛未九月癸巳。《清实录》第十四册，第257页。

(172)《示江苏学政庄有恭》，《南巡盛典》卷七，“天章”。

(173)《高宗纯皇帝实录》卷四百八十五，乾隆二十年乙亥三月庚子。《清实录》第十五册，第76页。

(174)《高宗纯皇帝实录》卷四百八十九，乾隆二十年乙亥五月庚寅。《清实录》第十五册，第131页。

(175)《高宗纯皇帝实录》卷四百七十二，乾隆十九年甲戌九月上庚寅。《清实录》第十四册，第1110－1111页。

(176)《高宗纯皇帝实录》卷七百二十七，乾隆三十年乙酉春正月乙丑。《清实录》第十八册，第10页。

(177)《高宗纯皇帝实录》卷七百二十六，乾隆三十年乙酉春正月丁巳。《清实录》第十八册，第6页。

(178)《高宗纯皇帝实录》卷四百十五，乾隆十七年壬申五月下己卯。《清实录》第十四册，中华书局影印，1986年版，第433页。

(179)《高宗纯皇帝实录》卷三百九十，乾隆十六年辛未闰五月上辛未。《清实录》第十四册，第121页。

⑱袁枚：《俭戒》，《小仓山房诗文集》，上海古籍出版社，1988年版，第1171页。

⑱⑱⑱袁枚：《答卫大司空书》，《小仓山房诗文集》，第1490－1491页。

⑱⑱袁枚：《清说》，《小仓山房诗文集》，第1515页。在这篇文章里，袁枚讨论圣人如何对待奢俭行为时也似乎无意间使用了"文质"之辩的框架，如说"中有圣人焉，增之以玩好，文之以器用，惧其过也，以礼节之。"见同书第1515页、第1516页。

⑱张世浣《重修扬州府志》（嘉庆十五年）卷三《巡幸志三》，第2页。转引自余英时：《士商互动与儒学转向——明清社会史与思想史之一面相》，载陈弱水、王汎森主编《台湾学者中国史研究论丛·思想与学术》，中国大百科全书出版社，2005年版，第193页。

⑱《自高旻寺行宫再游平山堂即景杂咏六首》，《南巡盛典》卷十五，"天章"。

⑱《乾隆朝起居注》，第三十一册，乾隆四十六年岁次辛丑冬十月二十八日丁酉，第519－520页。

⑱《经筵绪论》，《康熙帝御制文集》卷二十七。

⑲《乾隆朝起居注》，第三册，乾隆三年岁次戊午六月十四日乙未，广西师大出版社，2002年版，第244页。

⑲《高宗纯皇帝实录》卷三百八十三，乾隆十六年辛未二月庚寅。《清实录》第十四册，第34－35页。

⑲《高宗纯皇帝实录》卷五百七十六，乾隆二十三年戊寅十二月癸丑朔，《清实录》第十六册，第331页。

⑲《赐两江总督黄廷桂》，《南巡盛典》卷七，"天章"。

⑲《大清皇帝南巡始末闻书》，参见华立："'唐船风说书'与流传在日本的乾隆南巡史料"，《清史研究》，1997年3期，第100页。

⑲《高宗纯皇帝实录》卷六百五十六，乾隆二十七年壬午三月壬寅。《清实录》第十七册，第343页。

⑲《咏平山堂梅花》，《南巡盛典》卷七，"天章"。

⑲《过淮安城》，《南巡盛典》卷七，"天章"。

⑲《南巡盛典》卷三，"恩纶"。

⑲《顺河集行馆叠旧作韵》，《南巡盛典》卷三十一。

⑳《乾隆二十二年二月初三日内阁奉上谕》，《南巡盛典》卷六十九，"褒赏"。

⑳《过淮扬郡城》，《南巡盛典》卷七。

⑳参见朱宗宙：《明清时期扬州盐商与封建政府关系》，载《盐业史研究》1998年第4期，第12－14页相关表格。

⑳姚世锡：《前徽录》，转引自来新夏：《清人笔记随录》，中华书局，2005年版，第180页。

⑳《清史稿》志七十八，舆服二，中华书局，1976年版，第3063页。

⑳黄卬：《锡金识小录》卷一，《风俗变迁》条。

⑳《乾隆朝起居注》，第三十一册，乾隆四十六年岁次辛丑冬十月二十八日丁酉，页519－520。

⑳袁枚：《上两江制府黄太保书》，贺长龄辑《清朝经世文编》，卷二十，台湾文海出版社，第732－733页。

⑳《高宗纯皇帝实录》卷三百九十，乾隆十六年闰五月上戊寅。《清实录》第十四册，第128页。

⑳参见朱宗宙：《明清时期扬州盐商与封建政府关系》，《盐业史研究》1998年第4期，第15页。

⑳乾隆《山阳县志》卷4，转引自王振忠：《明清淮安河下徽州盐商研究》，《江淮论坛》1994年第5期。第79页。

㉑《高宗纯皇帝实录》卷四百九十二，乾隆二十年乙亥秋七月己卯。《清实录》第十五册，第186页。

㉑《高宗纯皇帝实录》卷六百五十七，乾隆二十七年壬午三月癸亥。《清实录》，第十七册，第358页。

㉑乾隆二十六年四月十八日（5月22日）《清通鉴》卷一百十八。

㉑参见史景迁：《曹寅与康熙——一个皇室宠臣的生涯揭秘》，上海远东出版社，2005年版，第121页。

㉑㉑杨联陞：《从经济上为花费辩护——传统中国的一种罕见观念》，《中国制度史研究》，江苏人民出版社，1998年版，第52－53页、第66页。

㉑顾公燮：《消夏闲记摘抄》，《涵芬楼秘笈》第二集，上卷，页27。转引自余英时：《士商互动与儒学转向——明清社会史与思想史之一面相》，载陈弱水、王汎森主编《台湾学者中国史研究论丛·思想与学术》，中国大百科全书出版社，2005年版，第193页。